ZNAK

MIESIĘCZNIK

IV. TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Mieczysław A. Krąpiec OP i ks. Stanisław Kamiński
SPECYFICZNOŚĆ POZNANIA METAFIZYCZNEGO

DYSKUSJE:

JAN ROSIAK TJ: O „PROBABILISTYCZNEJ" KONCEPCJI WIARY"

Zdarzenia • Książki • Ludzie

83

KRAKÓW

ROK XIII MAJ (5) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 4. IV. 1961 Druk ukończono w czerwcu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. nr 176 6. V. 1961 Nakład 7.000+350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIII Nr 83 (5)
Maj 1961
KRAKÓW

Drukowane w numerze wykłady zostały wygłoszone na czwartym Tygodniu filozoficznym zorganizowanym przez Koło Filozoficzne Studentów KUL. Temat Tygodnia — Podstawy filozoficzne personalizmów — nie został wybrany przypadkowo. Wzięto pod uwagę „zamówienie społeczne", które ujawniło się w wypowiedziach uczestników poprzednich Tygodni.

Jeśli problematyka etyczna — a w niej mieści się zagadnienie personalizmu — ma być rozważana na płaszczyźnie filozoficznej — konieczne jest, aby uczestnicy dyskusji rozumieli specyfikę filozofii, jej odrębność od innych nauk, a także stosunek etyki do innych dziedzin filozofii. Nie sposób też mówić o etyce egzystencjalizmu, tomizmu, czy o personalizmie Mouniera nie zahaczając o sprawę istnienia Boga. Dlatego też do programu Tygodnia włączono prelekcje na te tematy. Na obszerny odczyt poświęcony specyfice poznania metafizycznego pragniemy zwrócić szczególną uwagę naszych czytelników, przedstawia on bowiem jedną z pierwszych prób w kierunku skonstruowania poprawnej i nowocześnie pojętej metodologii metafizyki.

Program Tygodnia, który trwał od 13 do 17 lutego br. wypełniły następujące odczyty:

Ks. doc. dr A. M. Krąpiec i ks. doc. dr S. Kamiński, Specyfika poznania metafizycznego

Dr A. Stępień, Metafizyka a istnienie Boga

Ks. dr K. Szymański, Metafizyczne podstawy etyki

Mgr A. Stanowski, Problematyka personalistyczna w marksizmie

Ks. doc. dr W. Granat, Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie

Mgr S. Wilkanowicz, Personalizm Emanuela Mounier

Ks. bp doc. dr K. Wojtyła, Personalizm tomistyczny

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP i ks. STANISŁAW KAMIŃSKI

SPECYFICZNOŚĆ POZNANIA METAFIZYCZNEGO

I

Słowa, podobnie jak pieniądze, mogą podlegać procesowi waloryzacji i dewaluacji. Podobnie się dzieje ze słowami „filozofia", „metafizyka". Jeśli wyrażenie pierwsze w oczach wielu waloryzuje się, to wyrażenie drugie, „metafizyka", dla bardzo wielu jest dyskryminującym epitetem.

Dyskryminacja metafizyki rozpoczęła się od czasów Kanta. Proces zapoczątkowany na terenie filozofii kantowskiej nie zatrzymał się jednak w obrębie jego systemu, ale rozprzestrzenił się na wszelkie, często jakże różne, dyscypliny poznawcze, noszące miano metafizyki. I wreszcie nastały czasy, gdy w niektórych kręgach filozoficznych używa się terminu „metafizyka" na oddanie czegoś, co jest bezsensowne, a przynajmniej wysoce tajemnicze, mgliste i mało, jeśli w ogóle, realne.

Tymczasem w tym właśnie miejscu trzeba uświadomić sobie to, że każde właściwe poznanie filozoficzne jest metafizyką ogólną bądź spartykularyzowaną. A więc w filozoficznym poznaniu świata mamy do czynienia albo z metafizyką ogólną, czyli filozofią bytu jako istniejącego, albo z metafizykami szczegółowymi, jak: filozofia człowieka, filozofia obyczaju, czyli etyka, filozofia bytu materialno-zmiennego, filozofia poznania ludzkiego, filozofia kultury itd. Wszystkie te spartykularyzowane filozofie, które zastaliśmy i które teraz ciągle się rodzą i rozwijają, nie różnią się w metodzie filozoficznego poznania, są więc w gruncie rzeczy tą samą dyscypliną poznawczą: filozofią lub metafizyką, jeśli się ją odpowiednio pojmie.

Tak postawiona teza — w umysłach wielu, zarówno zwolenników tradycyjnego nurtu filozofii perypatu, jak i zwolenników innych kierunków filozoficznych — wzbudza chyba zasadniczy

sprzeciw. Jakże to! Przecież już Arystoteles wyróżnił trójstopniowy, w zależności od procesu odrywania się od konkretu (abstrakcja), podział nauk teoretycznych i metafizyka jako filozoficzna dyscyplina poznawcza znajdowała się na określonym (trzecim) „piętrze" abstrakcji. Podobnie myślał Tomasz z Akwinu, podobnie jego komentatorzy, podobnie wreszcie rój podręczników brzmiących tą samą melodią „ula".

A Descartes, czyż nie wyznaczył dla metafizyki odrębnego przedmiotu: poznania tego wszystkiego, co nie da się przy pomocy naszych zmysłów ująć, a więc Boga i duszy przede wszystkim? Również i Wolff, który tak zaważył na dziejach filozofii, w ontologii jako filozofii naczelnej dostrzegał niesprzeczne elementy bytu, a więc czystą możliwość, oderwaną od jakiegokolwiek stanu istnieniowego. Stanowisko Wolffa chyba w dużej mierze warunkowało zapatrywania Kanta w tej dziedzinie, który w metafizyce ostatecznie dostrzegł naukę posługującą się władzą apriorycznego, pojęciowego poznania, bez uciekania się do danych doświadczalnych. Ona miałaby *a priori* określać warunki zjawiskowego istnienia dla zdeterminowanych przedmiotów.

Czy teza stwierdzająca tożsamość metafizyki z filozofią w ogóle nie jest przypadkiem niebezpiecznym wypłynięciem na wody jakiegoś typu subiektywizmu, gdzie nie stany przedmiotowe decydują o odrębności poszczególnych nauk, ale sam sposób poznania? Historia filozofii zna takie twierdzenia, wedle których o metafizyce decyduje specjalny sposób poznania, różny od wszelkich innych ujęć poznawczych.

I tak Bergson upatrywał w metafizyce swoiste absolutne poznanie, będące bezpośrednią intuicją rzeczy, bez żadnego pośrednictwa deformujących pojęć. Wszelkie poznanie pojęciowe, petryfikujące ciągle płynną rzeczywistość, informuje nas o niej mylnie, dlatego trzeba sięgnąć do „ponadpoznania", do żywej intuicji jedynie dostosowanej do wczucia się w to, co ciągle jest zmienne.

Inni filozofowie, jak Fouillée, Dunan, James, Eucken, uważali metafizykę za analityczno-syntetyczny typ poznania świata. Miało to być poznanie krytyczne, scalające wszelkie doświadczenie zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Metafizyka miałaby się więc utożsamiać ze światopoglądem człowieka, różniącym się od światopoglądów naiwnych i przednaukowych tym, że byłby to system metodycznie opracowany.

A może wreszcie miał rację A. Comte upatrując w metafizyce pośredni sposób myślenia, który przestał już być myśleniem teologicznym (mitologicznym), a nie doszedł jeszcze do ścisłości nauk

pozytywnych? Dlatego też w metafizykach różnego typu roi się od wieloznaczności, abstraktów, rozwiązań czysto słownych, jakże dalekich od prawdziwie ludzkiego odpowiedzialnego poznania.

A jednak twierdzenie, że metafizyka utożsamia się z filozofią, ani nie stanowi przejścia na pozycje akcentujące momenty subiektywne poznania, ani też nie jest oderwaniem się od słusznych intuicji i intencji Stagiryty i jego kontynuatorów. Zwróćmy bowiem uwagę, że opinie Comte'a, Kanta, Jamesa czy Bergsona, akcentujące swoistość poznania metafizycznego i przez to filozoficznego w ogóle, miały bardzo wiele słuszności, bo naprawdę każda nauka, jeśli jest nauką samodzielną, wypracowuje swoisty typ poznania. Dlatego też i metafizyka, jako przejaw filozoficznego myślenia, posiada również swoistą metodę. Trudno się jednak zgodzić, by ta swoistość metod myślenia postulowała aż konieczność odrębnego, pozaintelektualnego źródła poznania (jak to miało miejsce w wypadku Bergsona) lub by odrębność metod filozoficznego myślenia zwalniała je od odpowiedzialności za głoszone tezy (Comte), lub by to było tylko uogólnianiem twierdzeń fizykalnych i przyrodniczych.

Konsekwencje takich twierdzeń ujawniła historia filozofii, chociażby w postaci złożenia ich do lamusa historii. Niewątpliwie poglądy o metafizyce i filozofii wzmiankowanych autorów były uwarunkowane danymi historycznymi, a zwłaszcza stanem filozofii w danej epoce czy danej szkole, lub danych kierunkach, do których poszczególni filozofowie nawiązywali — i w takiej mierze ich stanowisko jest uzasadnione. Czymś innym jednak jest sprawa krytyki jakiegoś systemu czy twierdzeń danego kierunku, a czymś innym możliwość i potrzeba samej filozofii i metafizyki.

Gdy chodzi o myśl starożytną Arystotelesa i średniowieczną Tomasza z Akwinu, to prawdą jest, że myśliciele ci uważali metafizykę tylko za część filozofii i nie utożsamiali tych dziedzin poznania. Metafizyka stanowiła najbardziej wzniosłą i szlachetną, i najważniejszą zarazem, ale zawsze tylko część filozofii. Obok bowiem metafizyki (zwanej niekiedy ontologią) istniały inne dyscypliny filozoficzne, znajdujące się w ówczesnym podziale nauk na innych piętrach abstrakcji. Taki jednak podział filozofii na trzystopniowe kręgi dociekań był uwarunkowany stanem ówczesnej nauki. I wcale nie jest ideałem przemocą wcielać w niepasujące już dzisiaj schematy różnorodne typy poznania naukowego.

Dawniej wszelkie nauki teoretyczne były filozofią. Na pierwszym stopniu abstrakcji mieściła się filozofia druga, czyli fizyka. Gdy przyjrzymy się bliżej treści tez „fizyki filozoficznej" oraz

sposobowi formowania najważniejszych pojęć, jak np. ruch, rozciągłość, czas, miejsce itp., to dostrzeżemy w niektórych momentach czysto filozoficzne analizy, nie różniące się niczym od analiz metafizycznych, a w innych momentach dostrzeżemy naiwne uogólnienia przednaukowe albo niewyprecyzowane „dane" tego, co dziś należy do nauk fizykalnych. Taki już jest los nauki, że ona powoli usamodzielnia się, powoli dochodzi do konstruowania własnego przedmiotu i własnej metody badań, a w początkowych swych stadiach jest raczej związana z innymi naukami. Tak było i z naukami przyrodniczymi (i fizykalnymi), które podówczas były związane z filozofią i stanowiły naiwną fizyko-filozofię. Z biegiem lat, gdy fizyka i nauki przyrodnicze usamodzielniły się, już nie ma powodu utrzymywać pierwszego stopnia abstrakcji dla filozofii. Pierwszy stopień abstrakcji filozoficznej zamienił się i przechrzcił na tzw. nauki realne, w skład których wchodzą wszelkie dyscypliny posługujące się empirią przy konstruowaniu swych podstawowych pojęć, tak jak drugi stopień abstrakcji przemienił się na dziedzinę nauk formalnych: logikę i dyscypliny matematyczne. Pozostały, tzw. trzeci stopień abstrakcji, w pismach Tomasza zwany „separacją" — dawniej właściwy dla metafizyki, dzisiaj stał się wspólnym terenem, na którym uprawia się całą filozofię.

Istnieje trojaka możliwość podejścia do filozofii jako dziedziny ludzkiego poznania i ta trojaka możliwość już się zrealizowała: a — albo w filozofii będziemy widzieli specyficzną dziedzinę ludzkiego poznania, posiadającą swój odrębny przedmiot i odrębną metodę badań, różną od wszelkich innych nauk; b — albo filozofia stanie się uogólnieniem nauk szczegółowych, zwłaszcza ich naczelnych twierdzeń; c — albo wreszcie sprowadzi się ją do logicznej analizy języka.

Twierdzenie, że filozofia byłaby uogólnieniem nauk szczegółowych, może być dwojako rozumiane: a — albo pod poszczególne prawa wykrywane w naukach szczegółowych podciąga się wszystkie fakty czy zdarzenia kosmosu; b — albo też treść samych praw jakoś się poszerza. W drugim przypadku następuje destrukcja samego prawa. W przypadku pierwszym natomiast mamy do czynienia z jakimś „mitem" filozoficznym, kiedy to w oparciu o już zdobyte prawa i wiadomości o świecie konstruujemy sobie zacieśniony w ramach tego modelu obraz kosmosu, jak to np. uczynił Arystoteles w oparciu o astronomię Eudoksosa i Kalippa, jak średniowiecze posługiwało się w konstrukcji świata modelem Ptolomeusza. W każdym razie uogólnienie nauk szczegółowych i uczynienie z tego filozofii (metafizyki) albo jest niezrozumiałe, albo prowadzi do filozoficznych mitów, które może są potrzebne dla

pozytywnych? Dlatego też w metafizykach różnego typu roi się od wieloznaczności, abstraktów, rozwiązań czysto słownych, jakże dalekich od prawdziwie ludzkiego odpowiedzialnego poznania.

A jednak twierdzenie, że metafizyka utożsamia się z filozofią, ani nie stanowi przejścia na pozycje akcentujące momenty subiektywne poznania, ani też nie jest oderwaniem się od słusznych intuicji i intencji Stagiryty i jego kontynuatorów. Zwróćmy bowiem uwagę, że opinie Comte'a, Kanta, Jamesa czy Bergsona, akcentujące swoistość poznania metafizycznego i przez to filozoficznego w ogóle, miały bardzo wiele słuszności, bo naprawdę każda nauka, jeśli jest nauką samodzielną, wypracowuje swoisty typ poznania. Dlatego też i metafizyka, jako przejaw filozoficznego myślenia, posiada również swoistą metodę. Trudno się jednak zgodzić, by ta swoistość metod myślenia postulowała aż konieczność odrębnego, pozaintelektualnego źródła poznania (jak to miało miejsce w wypadku Bergsona) lub by odrębność metod filozoficznego myślenia zwalniała je od odpowiedzialności za głoszone tezy (Comte), lub by to było tylko uogólnianiem twierdzeń fizykalnych i przyrodniczych.

Konsekwencje takich twierdzeń ujawniła historia filozofii, chociażby w postaci złożenia ich do lamusa historii. Niewątpliwie poglądy o metafizyce i filozofii wzmiankowanych autorów były uwarunkowane danymi historycznymi, a zwłaszcza stanem filozofii w danej epoce czy danej szkole, lub danych kierunkach, do których poszczególni filozofowie nawiązywali — i w takiej mierze ich stanowisko jest uzasadnione. Czymś innym jednak jest sprawa krytyki jakiegoś systemu czy twierdzeń danego kierunku, a czymś innym możliwość i potrzeba samej filozofii i metafizyki.

Gdy chodzi o myśl starożytną Arystotelesa i średniowieczną Tomasza z Akwinu, to prawdą jest, że myśliciele ci uważali metafizykę tylko za część filozofii i nie utożsamiali tych dziedzin poznania. Metafizyka stanowiła najbardziej wzniosłą i szlachetną, i najważniejszą zarazem, ale zawsze tylko część filozofii. Obok bowiem metafizyki (zwanej niekiedy ontologią) istniały inne dyscypliny filozoficzne, znajdujące się w ówczesnym podziale nauk na innych piętrach abstrakcji. Taki jednak podział filozofii na trzystopniowe kręgi dociekań był uwarunkowany stanem ówczesnej nauki. I wcale nie jest ideałem przemocą wcielać w niepasujące już dzisiaj schematy różnorodne typy poznania naukowego.

Dawniej wszelkie nauki teoretyczne były filozofią. Na pierwszym stopniu abstrakcji mieściła się filozofia druga, czyli fizyka. Gdy przyjrzymy się bliżej treści tez „fizyki filozoficznej" oraz

pozytywnych? Dlatego też w metafizykach różnego typu roi się od wieloznaczności, abstraktów, rozwiązań czysto słownych, jakże dalekich od prawdziwie ludzkiego odpowiedzialnego poznania.

A jednak twierdzenie, że metafizyka utożsamia się z filozofią, ani nie stanowi przejścia na pozycje akcentujące momenty subiektywne poznania, ani też nie jest oderwaniem się od słusznych intuicji i intencji Stagiryty i jego kontynuatorów. Zwróćmy bowiem uwagę, że opinie Comte'a, Kanta, Jamesa czy Bergsona, akcentujące swoistość poznania metafizycznego i przez to filozoficznego w ogóle, miały bardzo wiele słuszności, bo naprawdę każda nauka, jeśli jest nauką samodzielną, wypracowuje swoisty typ poznania. Dlatego też i metafizyka, jako przejaw filozoficznego myślenia, posiada również swoistą metodę. Trudno się jednak zgodzić, by ta swoistość metod myślenia postulowała aż konieczność odrębnego, pozaintelektualnego źródła poznania (jak to miało miejsce w wypadku Bergsona) lub by odrębność metod filozoficznego myślenia zwalniała je od odpowiedzialności za głoszone tezy (Comte), lub by to było tylko uogólnianiem twierdzeń fizykalnych i przyrodniczych.

Konsekwencje takich twierdzeń ujawniła historia filozofii, chociażby w postaci złożenia ich do lamusa historii. Niewątpliwie poglądy o metafizyce i filozofii wzmiankowanych autorów były uwarunkowane danymi historycznymi, a zwłaszcza stanem filozofii w danej epoce czy danej szkole, lub danych kierunkach, do których poszczególni filozofowie nawiązywali — i w takiej mierze ich stanowisko jest uzasadnione. Czymś innym jednak jest sprawa krytyki jakiegoś systemu czy twierdzeń danego kierunku, a czymś innym możliwość i potrzeba samej filozofii i metafizyki.

Gdy chodzi o myśl starożytną Arystotelesa i średniowieczną Tomasza z Akwinu, to prawdą jest, że myśliciele ci uważali metafizykę tylko za część filozofii i nie utożsamiali tych dziedzin poznania. Metafizyka stanowiła najbardziej wzniosłą i szlachetną, i najważniejszą zarazem, ale zawsze tylko część filozofii. Obok bowiem metafizyki (zwanej niekiedy ontologią) istniały inne dyscypliny filozoficzne, znajdujące się w ówczesnym podziale nauk na innych piętrach abstrakcji. Taki jednak podział filozofii na trzystopniowe kręgi dociekań był uwarunkowany stanem ówczesnej nauki. I wcale nie jest ideałem przemocą wcielać w niepasujące już dzisiaj schematy różnorodne typy poznania naukowego.

Dawniej wszelkie nauki teoretyczne były filozofią. Na pierwszym stopniu abstrakcji mieściła się filozofia druga, czyli fizyka. Gdy przyjrzymy się bliżej treści tez „fizyki filozoficznej" oraz

sposobowi formowania najważniejszych pojęć, jak np. ruch, rozciągłość, czas, miejsce itp., to dostrzeżemy w niektórych momentach czysto filozoficzne analizy, nie różniące się niczym od analiz metafizycznych, a w innych momentach dostrzeżemy naiwne uogólnienia przednaukowe albo niewyprecyzowane „dane" tego, co dziś należy do nauk fizykalnych. Taki już jest los nauki, że ona powoli usamodzielnia się, powoli dochodzi do konstruowania własnego przedmiotu i własnej metody badań, a w początkowych swych stadiach jest raczej związana z innymi naukami. Tak było i z naukami przyrodniczymi (i fizykalnymi), które podówczas były związane z filozofią i stanowiły naiwną fizyko-filozofię. Z biegiem lat, gdy fizyka i nauki przyrodnicze usamodzielniły się, już nie ma powodu utrzymywać pierwszego stopnia abstrakcji dla filozofii. Pierwszy stopień abstrakcji filozoficznej zamienił się i przechrzcił na tzw. nauki realne, w skład których wchodzą wszelkie dyscypliny posługujące się empirią przy konstruowaniu swych podstawowych pojęć, tak jak drugi stopień abstrakcji przemienił się na dziedzinę nauk formalnych: logikę i dyscypliny matematyczne. Pozostały, tzw. trzeci stopień abstrakcji, w pismach Tomasza zwany „separacją" — dawniej właściwy dla metafizyki, dzisiaj stał się wspólnym terenem, na którym uprawia się całą filozofię.

Istnieje trojaka możliwość podejścia do filozofii jako dziedziny ludzkiego poznania i ta trojaka możliwość już się zrealizowała: a — albo w filozofii będziemy widzieli specyficzną dziedzinę ludzkiego poznania, posiadającą swój odrębny przedmiot i odrębną metodę badań, różną od wszelkich innych nauk; b — albo filozofia stanie się uogólnieniem nauk szczegółowych, zwłaszcza ich naczelnych twierdzeń; c — albo wreszcie sprowadzi się ją do logicznej analizy języka.

Twierdzenie, że filozofia byłaby uogólnieniem nauk szczegółowych, może być dwojako rozumiane: a — albo pod poszczególne prawa wykrywane w naukach szczegółowych podciąga się wszystkie fakty czy zdarzenia kosmosu; b — albo też treść samych praw jakoś się poszerza. W drugim przypadku następuje destrukcja samego prawa. W przypadku pierwszym natomiast mamy do czynienia z jakimś „mitem" filozoficznym, kiedy to w oparciu o już zdobyte prawa i wiadomości o świecie konstruujemy sobie zacieśniony w ramach tego modelu obraz kosmosu, jak to np. uczynił Arystoteles w oparciu o astronomię Eudoksosa i Kalippa, jak średniowiecze posługiwało się w konstrukcji świata modelem Ptolomeusza. W każdym razie uogólnienie nauk szczegółowych i uczynienie z tego filozofii (metafizyki) albo jest niezrozumiałe, albo prowadzi do filozoficznych mitów, które może są potrzebne dla

każdego pokolenia, ale w żadnym stopniu nie mogą pretendować do poznania naprawdę odpowiedzialnego.

Nie można też filozofii utożsamiać z analizą logiczną języka, która, owszem, sama w sobie jest niesłychanie cenna i oddaje naukom szczegółowym i filozofii bardzo ważkie usługi. Logika bowiem sama ze siebie nie wypowiada twierdzeń dotyczących określonych treści rzeczy. Jeśli np. formułuje zasady tożsamości czy niesprzeczności, podwójnego przeczenia itp. — to ustala jedynie formalne relacje między zdaniami. W filozofii natomiast pierwszym niemal zadaniem jest szczegółowe ustalenie treści rzeczowych tych zasad, gdyż są one uświadomieniem sobie „zawartości" bytu. Słowem metafizyka nie jest logiczną analizą języka przednaukowego czy też języka jakiejś nauki, ale jest odrębną dziedziną ludzkiego poznania, która oczywiście nie neguje wartości samych logicznych analiz.

II

W czym jednak ujawnia się specyfika metafizycznego poznania?

Przede wszystkim w konstrukcji sobie właściwego przedmiotu poznania. Sprawa ta nie była do tej pory należycie stawiana i rozwiązywana. A przecież tu właśnie znajduje się podstawa odrębności naukowej filozofii i tu leży moc i zarazem słabość filozoficznej interpretacji świata.

Pierwszym i zasadniczym momentem dla każdej nauki, czy to szczegółowej, czy też ogólnej, jaką jest filozofia, jest utworzenie p r z e d m i o t u zorganizowanych dociekań. Przedmiot i przebieg odpowiednich dociekań poznawczych, czyli metoda poznania, tworzą i rozgraniczają od siebie poszczególne nauki. Zatem konstrukcja przedmiotu jakiejś nauki jest dla teorii nauki czymś zasadniczym.

To ostatnie twierdzenie jest tym bardziej ważne, że nawet sama metoda poznania jest ściśle dostosowana do konstrukcji przedmiotu. I chociaż metoda może w sposób bardziej oczywisty wyróżnia nauki, to jednak przebieg odpowiednich dociekań poznawczych jest zawsze współmierny do treści i zasięgu przedmiotu.

Czymże jednak jest sam przedmiot poznania? W jakimś najszerszym znaczeniu nazwiemy przedmiotem poznania wszystko to, co „stoi przed", co „narzuca się" naszemu aparatowi poznawczemu. I w tym też sensie przedmiotem można by nazwać wszelkie „rzeczy" czy byty, które poznajemy.

Gdy jednak zastanowimy się nad treścią uzyskanych wyników poznawczych takiego „przedmiotu", to z łatwością dostrzeżemy,

że nie wszystko, co mieści się w realnym bycie, w „rzeczy" przez nas poznawanej — nam „narzucającej się" w poznaniu — jest *de facto* przez nas poznane. Poszczególne bowiem zmysły poznawcze czy poszczególne akty intelektualnego poznania (pojęciowego czy też poznania wyrażonego w formie sądu) ujmują daną „rzecz" pod jakimś określonym kątem, ujmują daną rzecz w jakimś aspekcie. Ten kąt poznania, zwany może przenośnie „punktem zainteresowania" czyli aspektem, jest przede wszystkim wyznaczony strukturą naszego aparatu poznawczego. Wiadomo bowiem, że np. wzrok ujmuje z rzeczy tylko momenty zabarwione, lub z barwą w jakiś sposób związane. Przy tym naturalnie musi być spełniony cały szereg innych warunków, jak warunki świetlne, zdrowotne itd. Słuch ujmuje z rzeczy tylko momenty dźwiękowe (szeroko rozumiane) i podobnie każdy ze zmysłów odpowiednio do swej struktury anatomiczno-fizjologicznej ujmuje z rzeczy niektóre tylko właściwości, a więc poznaje tę realną rzecz w aspekcie barwy, dźwięku, smaku, powonienia itd.

Podobnie jak zmysły ujmują rzecz aspektownie w zależności od swej struktury, tak i nasz intelekt na mocy naturalnych właściwości również nie jest zdolny poznawczo wyczerpać rzeczy na raz, lecz ujmuje ją w aspekcie treści w sposób niezłożony (poznanie pojęciowe w ścisłym tego słowa znaczeniu) lub też złożony (poznanie dokonujące się poprzez sądy orzecznikowe). Może też ująć istnienie — w sądzie egzystencjalnym — realnie bytującej rzeczy, może wreszcie dostrzec w pewnym typie poznania istnienie realnej treści, mniej lub bardziej poznawczo zdeterminowanej (poznanie dokonywane poprzez tzw. pojęcia transcendentalne).

I to właśnie aspektowne, pod pewnym kątem, ujęcie poznawcze rzeczy jest pierwszą, naturalną k o n s t r u k c j ą p r z e d m i o t u. Konstrukcja ta dokonuje się w nas spontanicznie, bez naszego świadomego wysiłku poznawczego, bez naszego p o k i e r o w a n i a. Przeciwnie, uświadamiamy sobie dopiero wtórnie, po zabiegach refleksyjnych, że to właśnie, co przez nasz aparat poznawczy (taki lub inny) zostało ujęte — zostało ujęte w pewnych aspektach i zostało przez to s k o n s t r u o w a n e w sposób naturalny.

Rzecz jasna, gdy mówimy tutaj o „konstrukcji" naturalnej, to wcale nie stajemy jeszcze na pozycji Kanta, który, chyba pierwszy z filozofów, zadał sobie pytanie, co jest w naszych treściach poznawczych „nam dane", a co jest przez nas „skonstruowane". Odpowiedź jego wypadła dla poznania bardziej minimalistycznie: że właściwie od świata pochodzi bezładny, nieracjonalny materiał — bo rzecz sama w sobie jest niepoznawalna — a dopiero my przez

nasze kategorie (które są ostatecznie projekcją naszej jaźni) nadajemy poznawczą treść i konieczność bezładnie przychodzącemu do nas materiałowi.

Jeśli twierdzimy, że my sami na mocy naszych naturalnych nastawień dokonujemy „konstrukcji przedmiotu", to wcale jeszcze nie wynika z tego, że to my nadajemy przedmiotowi treść poznawczą. Przeciwnie, dlatego właśnie, że intelekt nasz jest potencjalny, że jest niezdolny rzecz całą na raz dogłębnie pojąć, wobec tego ujmuje tę rzecz częściami i pod pewnym kątem. Ale treść rzeczy nie jest wytworzona przez nasz aparat poznawczy, lecz cała pochodzi właśnie od rzeczy. To, co pochodzi od nas, od naszego aparatu poznawczego, to ograniczenie i zawężenie aktu poznania do pewnych tylko kątów, czyli aspektów. Zawężenie to pochodzi od samej struktury (budowy) naszych władz poznawczych.

A więc w wyniku refleksji dostrzegamy, że właściwie my zawsze spontanicznie konstruujemy przedmiot naszego poznania, bo nie możemy poznać nie-aspektownie. To jednak aspektowne poznanie ani nie stoi w opozycji do realizmu poznawczego, ani do prawdy, ani też mniejszej lub większej adekwatności samego poznania, albowiem w dalszych etapach poznania możemy aspekty naszych ujęć poznawczych zmieniać, a przez to jesteśmy zdolni rzecz każdą poznać bardziej dokładnie i wszechstronnie.

Niemniej jednak ilekroć mamy do czynienia z p r z e d m i o t e m poznania, tylekroć mamy do czynienia z naturalną (przynajmniej) konstrukcją.

Obok konstrukcji naturalnych, płynących z natury naszego aparatu poznawczego, dokonujemy również całego szeregu konstrukcji sztucznych, zreflektowanych, konstrukcji dokonanych z wyboru po namyśle. Takie konstrukcje są konieczne dla zaistnienia jakiejś nauki. I te sztuczne konstrukcje poznawcze, czyli sztucznie wyodrębnione aspekty poznawanych rzeczy, są właśnie p r z e d m i o t a m i dla poszczególnych nauk. Uświadomimy je sobie z łatwością, gdy przyjrzymy się temu, co popularnie i naukowo zwykło się nazywać przedmiotem określonej nauki.

I tak np. w naukach fizykalnych ilość mierzalna bytów materialnych stanowi przedmiot badań. Jest to niewątpliwie szerokie sformułowanie przedmiotu, gdyż w jego obrębie znajdują się różne gałęzie i specyfikacje tego, co już się nazywa naukami fizykalnymi. Obecnie bowiem jesteśmy świadkami rozwoju tej gałęzi ludzkiego poznania i powstania szeregu nauk, które coraz bardziej zacieśniają przedmiot i metodę swych dociekań.

Każda z nauk wyodrębnia swój przedmiot badań i specyfikuje metody. Może z początku wyodrębnienie przedmiotu badań nie

dokonuje się w sposób w pełni zreflektowany, może — tak zazwyczaj bywa w rozwoju nauk — najpierw dokonują się dociekania poznawcze na „marginesie" badań jakichś dyscyplin. Z czasem jednak one usamodzielniają się, metody tych zabiegów poznawczych stają się coraz bardziej zreflektowane i wyodrębniają się coraz to nowe gałęzie naukowego poznania.

Jest w tym wszystkim sprawą niewątpliwą, że zarówno przednaukowe poznanie jak i poznanie naukowe dokonuje się tylko w obrębie przedmiotu właściwego poznania. Różnica pomiędzy przedmiotem poznania naukowego i przednaukowego leży zasadniczo w tym, że pierwszy jest skonstruowany przez nas „sztucznie", to znaczy w sposób coraz bardziej uświadomiony i zreflektowany, przyporządkowany pewnym celom poznawczym, podczas gdy drugi jest skonstruowany przez nas spontanicznie, na mocy naszej struktury aparatów poznawczych. I właśnie wraz ze wzrostem refleksji i samouświadomienia sposobu konstruowania przedmiotu jakichś nauk tudzież proporcjonalnych metod poznania danej gałęzi nauki — wzrasta równocześnie dojrzałość danej dziedziny naukowej; sama nauka staje się bardziej precyzyjna, jej rezultaty bardziej niepowątpiewalne, albowiem wraz ze wzrostem samouświadomienia badań poznawczych, wzrasta teoria danej nauki, która z góry wskazuje na treść i zasięg poznawczy rezultatów danej gałęzi metodycznego poznania.

Jeśli więc na terenie wszystkich nauk spotykamy się z problemem konstruowania przede wszystkim przedmiotu, a także metody właściwej dla danej dziedziny zorganizowanego poznania, to ten sam proces zauważamy również i na terenie filozofii. I podobnie jak w różnych dziedzinach nauk dostrzegamy proces samouświadamiania sobie i powolnego reflektowania nad przedmiotem właściwym dla danego typu poznania, to samo zjawisko zauważamy na terenie filozofii. W każdym bowiem systemie filozoficznym można dostrzec konstrukcję tak lub inaczej pojętego przedmiotu filozoficznych rozważań. Nie zawsze konstrukcja tego przedmiotu występuje na pierwszym planie w danym systemie lub danych systemach filozoficznych. Zazwyczaj bywa tak, że sprawa przedmiotu właściwego danego typu filozofii jest ukryta i uwikłana w naczelnych twierdzeniach systemu, a najczęściej i naczelne twierdzenia systemu nie występują w sposób uwidoczniony. Wobec tego trzeba powoli analizować twierdzenia i tezy danego systemu filozoficznego i z tych tez rozwikłać naczelne sformułowania i w nich dopiero odczytywać treść i zasięg przedmiotu właściwego danej filozofii.

Jeśli z reguły w systemach filozoficznych nie występują jasno

sformułowane przedmioty właściwe filozoficznych dociekań, to tym rzadziej jeszcze wystąpi teoria konstruowania przedmiotu, gdyż ta sprawa wiąże się z daleko posuniętym samouświadomieniem się danej dziedziny poznawczej. A najczęściej w filozofii bywa tak, że wiele jest spontanicznych twierdzeń, wiele jest teorii o świecie, ale bardzo mało refleksji o sposobie tworzenia się tych wszystkich teorii, o wartości ich treści i zasięgu poznawczym zasadniczych twierdzeń.

Gdy przyjrzymy się najważniejszym kierunkom filozoficznym, to dostrzeżemy, że nie jest łatwo zorientować się, jaki jest właściwy przedmiot dociekań poszczególnych systemów filozoficznych. Zazwyczaj bowiem odpowiada się, że rzeczywistość stanowi przedmiot filozoficznych dociekań. Nie jest to jednak odpowiedź zadowalająca, gdyż natychmiast jawi się drugie pytanie: co należy rozumieć przez wyraz „rzeczywistość"?

I tu właśnie spotykamy się z najróżnorodniejszymi tłumaczeniami. Sprawę można jeszcze bardziej wyprecyzować. Gdybyśmy się zgodzili z wieloma systemami filozoficznymi, że właśnie badanie rzeczywistości jest zadaniem filozoficznych dociekań, to możemy zadać drugie bardzo istotne pytanie, które nam pozwoli bliżej zrozumieć naturę przedmiotu filozofii. Pytamy bowiem dzięki jakiemu elementowi rzeczywistość jest właśnie prawdziwą rzeczywistością? Taka bowiem rzeczywistość, jaką dostrzegamy, pojawia się mnoga, złożona, niestała, a równocześnie byty tworzące tę rzeczywistość są wzajemnie uwarunkowane w istnieniu i działaniu itp.

I tutaj jesteśmy świadkami, jak w ogromnym czasokresie historii filozofii pojawiały się coraz to inne teorie upatrujące w takim lub innym elemencie rzeczywistości (lub jakoby elemencie rzeczywistości) zasadniczy moment, konstytuujący samą rzeczywistość jako taką. Tu właśnie rodzą się przedmioty właściwe filozoficznych dociekań.

Twierdzono więc, że rzeczywistość jako absolutnie zmienna jest tym, co decyduje o naturze wszechświata. Była to opinia Heraklita i tych wszystkich, którzy się opowiedzieli za zasadniczą „treścią" jego myśli.

Inni znowu uważali, że element absolutnie niezmienny i ze sobą tożsamy decyduje o realności bytu (Parmenides). Na skutek najrozmaitszych uwarunkowań historycznych, niezmienny element konstytuujący rzeczywistość upatrywano w coraz to innym czynniku rzeczywistości: liczbie (pitagoreizm), idei oderwanej od świata cieni i tożsamej ze sobą (platonizm), formie rzeczy, rzecz daną konstytuującej w aspekcie jedności, poznawalności i bytowości

(arystotelizm), dobro ekstatyczne z konieczności rozlewające się według koniecznej hierarchii i konstytuujące rzeczywistość (plotynizm), „*natura naturans*" będąca duszą wszechświata, równie materialną jak i cały wszechświat (stoicyzm) itd. Przykłady można by mnożyć, gdyż w każdym systemie następują swoiste modyfikacje przedmiotu, dzięki czemu następuje także modyfikacja samego systemu.

Wszędzie jesteśmy świadkami, jak pojmowano rzeczywistość przydatną dla filozoficznej obróbki. I jest rzeczą jasną, że każdy filozof, jeśli był normalnym człowiekiem, przy zdrowych zmysłach rzeczywistość widział tak, jak widzą ją wszyscy ludzie. Taka jednak rzeczywistość widziana różnoaspektowo i różnopoziomowo nie nadaje się do tego, by stać się właściwym przedmiotem filozoficznych dociekań. I zazwyczaj w tym nastawieniu filozofowie byli zgodni, że rzeczywistość należy ująć w momencie zasadniczym mianowicie w tym elemencie, dzięki któremu sama rzeczywistość jest rzeczywistością.

W tym jednak momencie następuje z reguły na terenie filozofii „pomieszanie języków", albowiem pod wpływem najrozmaitszych uwarunkowań myślowych różni filozofowie oryginalnie widzieli świat, czyli dostrzegali różne elementy, które miałyby decydować, że rzeczywistość jest „prawdziwą rzeczywistością".

W wielkim nurcie filozofii, pragnącym wytłumaczyć samą rzeczywistość, byt, pojawiły się więc przedmioty właściwe jako interpretacje tego bytu. I tak w przytoczonych wyżej przykładach można dostrzec następujące przedmioty właściwe filozoficznych dociekań: a — byt jako absolutna potencjalność; b — byt jako byt (w sensie: absolutna niezmienność lub jedność); c — byt jako liczba; d — byt jako idea (będąca prawdziwą rzeczywistością); e — byt jako forma (jako byt w specyficznym jego rozumieniu); f — byt jako dobro ekstatyczne itd.

Zazwyczaj działo się tak, że od czasów Parmenidesa posługiwano się ukutą przez niego terminologią i za przedmiot filozoficznych dociekań uznawano: „byt jako byt". Takie wyrażenia spotykamy u wszystkich niemal ontologów czy henologów. Cała trudność leży w tym, by poprawnie zrozumieć partykułę reduplikacyjną: „jako byt". I to można odczytać dopiero w kontekście całego systemu. I w tym odczytaniu leży niewątpliwie poważna trudność.

Skonstruowany przedmiot właściwy filozoficznych dociekań zasadniczo już przesądzał o wynikach samej filozofii. Te bowiem zawsze mieściły się w obrębie własnego przedmiotu, jeśli dany myśliciel był konsekwentny w swym myśleniu.

Sama jednak konstrukcja tego właściwego przedmiotu, zazwyczaj nie dokonywała się w zbyt wielkim samouświadomieniu i refleksji. Bywały tu jakieś pierwotne intuicje, jakieś spontaniczne abstrakcje, których treść w danych okolicznościach i warunkach tłumaczyła wiele faktów, ale uogólnienie absolutne tej treści okazywało się zawodne. I właśnie następna generacja myślicieli, posługując się dorobkiem swoich poprzedników, zazwyczaj modyfikowała przedmiot właściwy skonstruowany przez nich. To modyfikowanie dokonywało się na skutek dostrzeżenia nieadekwatności poprzednio skonstruowanego przedmiotu do tłumaczenia realnych zjawisk zaobserwowanych w rzeczywistości. Skonstruowany na nowo przedmiot uwzględniał nowe momenty rzeczywistości, których nie uwzględnił i nie wytłumaczył (nie pozwalał na wyjaśnienie) przedmiot właściwy dociekań poprzednio skonstruowany. Ale i ten na nowo poprawiany i konstruowany przedmiot okazywał się w wyniku dalszych rozważań lub badań, lub intuicji w stosunku do rzeczywistości nieadekwatny.

Istniało więc ciągłe poprawianie i modyfikowanie przedmiotu właściwego, umożliwiającego adekwatne wyjaśnienie zjawisk zachodzących w realnym świecie. Konstruowanie to dokonywało się zasadniczo na mocy intuicji intelektualnej, czyli na mocy tego, co by można nazwać indukcją heurystyczną, kierowaną nie tylko własną wizją świata, ale również uwarunkowaną wizją heurystyczną rzeczywistości. Ciągle jednak konstrukcje przedmiotu właściwego filozofii były nieadekwatne, bo ciągle były to konstrukcje „nieobojętne", konstrukcje z miejsca ustawiające myśl filozoficzną w pewnym kierunku interpretacyjnym. I system taki już nie żył dalej badaniem świata, ale był immanentną logiką, płynącą właśnie z natury skonstruowanego „przedmiotu właściwego filozofii".

Jeśli filozofia ma się uchronić od zarzutów i od tych wszelkich wypaczeń, na jakie była narażona z racji „nieobojętnie" skonstruowanego przedmiotu właściwego, to powinna spełniać następujące warunki, wypływające z natury filozoficznego poznania świata rzeczywistego: a — przedmiot właściwy filozoficznego myślenia ma dotyczyć świata realnego, czyli tego, co popularnie nazywa się „rzeczywistością"; b — przedmiot właściwy winien ogarnąć całość rzeczywistości we wszystkich kierunkach, to znaczy dotyczyć wszystkiego, co jest rzeczywiste; c — przedmiot właściwy winien być neutralistyczny, to znaczy nie rozwiązywać już *„a priori"* zagadnień, nie ustawiać myśli w jakimś torze rozumowania „bez wyjścia", lecz umożliwiając ciągły kontakt z rzeczą pozwolić na obiektywną interpretację filozoficzną.

Przyjrzyjmy się bliżej tym trzem sformułowanym warunkom prawidłowości przedmiotu właściwego filozoficznych dociekań. Ich potrójna liczba, jak łatwo zauważyć, jest zarazem konieczna i wystarczająca dla kierunku filozoficznego myślenia, zwanego realistycznym, czyli mającego za przedmiot do wyjaśnienia: rzeczywisty świat. Dwa pierwsze warunki wiążą przedmiot właściwy filozofii z realnym światem w aspekcie realności i w aspekcie całości. Warunek trzeci jest najistotniejszy, bo ma zagwarantować przy realizmie obiektywizm poznawczy.

Przypatrując się niektórym aspektom treści wymienionych warunków należy przede wszystkim zauważyć, że w filozofii chodzi nam — poprzez analizę bytu w świetle skonstruowanego przedmiotu — o wytłumaczenie realnie istniejącego świata. W konkretnym więc przedmiocie właściwym filozoficznych dociekań mają się znaleźć takie akty poznawcze, które bezpośrednio i zarazem najpierwotniej stwierdzają fakt istnienia świata. Wszelkie bowiem „dowodzenie" istnienia świata w ramach skonstruowanego systemu byłoby nie do przyjęcia z wielu względów, które ujawniły się w historii filozofii. Byłoby to bowiem przechodzenie ze stanu idealnego do stanu realnego, czyli od definicji do istnienia, co jest typowym błędem anzelmiańskim, którego najrozmaitsze systemowe warianty ciągle powtarzają się na terenie różnych systemów filozoficznych.

Ponadto sama konstrukcja przedmiotu właściwego filozofii w oderwaniu od uprzedniego faktu istnienia świata byłaby czymś dowolnym, apriorycznym i zupełnie niesprawdzalnym przez stany bytowe. Byłaby to konstrukcja zasadniczo należąca do dziedziny „sztuki" w arystotelesowskim jej rozumieniu, a nie do nauki. I *de facto* tak się sprawy przedstawiają na terenie przeróżnych filozoficznych systemów, co nie znaczy, by systemy te w swej treści były niedorzeczne i nieprzydatne dla rozumienia świata.

Wreszcie konstrukcja przedmiotu właściwego filozofii w oderwaniu od bezpośredniego i pierwotnego (*in actu signato* — jak mówili scholastycy) faktu istnienia świata jest błędem metodologicznym, albowiem sprawy wtórne i mniej jasne miałyby tłumaczyć sprawy pierwotne i same w sobie oczywiste.

Słowem — punktem wyjścia w formowaniu przedmiotu właściwego filozofii mogą być tylko sądy egzystencjalne, i to w gilsonowskim rozumieniu, stwierdzające aktualne istnienie bytów konkretnych, których zespół tworzy świat. Sądy egzystencjalne („*a* istnieje") stanowią najpierwotniejsze poznawcze przeżycie człowieka, chociaż nie zawsze formalnie uświadomione, gdyż są one uwikłane w tzw. poznaniu pragmatycznym, czyli poznaniu przypo-

rządkowanym konkretnym reakcjom życiowym. W filozofii z łatwością — dzięki refleksji — wyodrębniamy te sądy i uznajemy za bazę wszelkiego realistycznego poznania rzeczywistości. Takie bowiem poznanie będzie jakąś percepcją treści, która zawiera się formalnie lub wirtualnie w sądach egzystencjalnych.

Odpowiednie akty refleksji — ujawnione w sądach negatywnych i pozytywnych (orzecznikowych) — nad zawartością sądów egzystencjalnych mogą doprowadzić do skonstruowania takiego „pojęcia-przedmiotu", który „ogarnia" wszelkie „wymiary" rzeczywistości. Pojęcie bytu, w którym występują momenty aktualno-możnościowe, spełnia warunek wszechwymiarowego ujęcia rzeczywistości, albowiem wszystkie elementy rzeczywistości (tego, co jest realnym bytem jednym w sobie) są bądź bytem — aktem (w hipotezie monizmu), bądź też bytem złożonym (w teorii pluralizmu, gdzie mimo złożenia z wielości elementów pierwotnych istnieje jednak bytowość — jedność wewnętrzna).

I wreszcie najbardziej trudny do spełnienia warunek trzeci domaga się obiektywizmu poprzez „zneutralizowaną" koncepcję przedmiotu właściwego filozofii. Niestety, historia filozofii nie zna — może poza jednym przypadkiem — skonstruowania zneutralizowanego przedmiotu filozofii. Ten zaś jedyny przypadek, jaki pojawił się w historii filozofii u Tomasza z Akwinu, nie wiadomo czy był w pełni zreflektowany przez samego Tomasza, a wiadomo na pewno, że nigdy nie został w pełni przyjęty nawet przez tych, którzy uważali się za interpretatorów lub kontynuatorów myśli Tomaszowej.

Zneutralizowana koncepcja przedmiotu właściwego filozofii jest znowu podawana jako tradycyjna formuła „bytu jako bytu", ale rozumiana: „bytu jako istniejącego" Tylko bowiem istnienie realne, aktualne (nie jakieś nie wiadomo co znaczące „idealne") konstytuuje rzeczywistość. To jest realne, rzeczywiste, co istnieje aktualnie — realnie. Nawet tzw. „potencjalne" istnienie, chociaż należy do rzeczywistości świata, jest w takiej mierze oczywiste, w jakiej mierze jest uwarunkowane realnym, aktualnym istnieniem podmiotu ubogaconego najrozmaitszymi dyspozycjami. I chyba nie trzeba dowodzić, że świat rzeczywisty jako rzeczywisty jest ukonstytuowany przez istnienie, żaden bowiem dowód nie jest bardziej przekonywający od najpierwotniejszej percepcji istnienia realnego bytu.

Istnienie realnego bytu jeszcze nie przesądza o naturze, treści i działaniu bytu. Istnienie bowiem, jak później w swoistym rozumowaniu się ujawnia, nie utożsamia się realnie z treścią bytów przez nas dostrzegalnych. A zatem dojrzenie, że rzeczywistość jest

ukonstytuowana przez istnienie, nie wiąże się jeszcze w naszej myśli z żadną filozoficzną prekoncepcją i nie ustawia myśli na jakichś fatalnych torach konsekwencji logicznych, w których rozumowi już nie pozostaje nic innego, jak tylko „rozumować" logicznie w oderwaniu od bodźców realnie istniejącego świata. Przeciwnie, jeśli to właśnie istnienie nie konstytuuje rzeczywistości, to istnienie jest współmierne do każdego bytu, jest w każdym bycie zmodyfikowane. Wobec tego intelekt nieustannie musi mieć kontakt z bytami, nieustannie obok refleksji musi posługiwać się intuicją, by wypowiedzieć jakieś uzasadnione twierdzenie, które — jak się później okaże — w swej treści jest negacją konsekwencji absurdu.

Wszelkie znane w historii filozofii konstrukcje przedmiotu właściwego filozoficznych dociekań, w stosunku do proponowanej tzw. „zneutralizowanej" koncepcji przedmiotu, są wynikiem zbyt szybkiego uogólnienia indukcyjnego, naturalnie przy realistycznym nastawieniu filozofa. Bardzo często bowiem były to konstrukcje aprioryczne, podyktowane bądź preponderancją „szkoły", bądź pozafilozoficznymi celami uprawiania filozofii. I takie właśnie konstrukcje przedmiotów właściwych filozofii żyły tylko abstrakcją i logiką, a niekiedy nakazem organizatorów szkół.

Proces formowania się pojęcia bytu jako istniejącego był uprzednio opisany i dlatego nie ma potrzeby do tej sprawy wracać. To, co się zwykło nazywać „separacją", jest odmianą indukcji heurystycznej występującej na terenie filozofii bytu.

W opisanym poprzednio procesie warto jeszcze zwrócić szczególną uwagę na następujące momenty: a — nieustanną intuicję rzeczywistości, która to intuicja jawi się w oryginalnej postaci w formie sądów egzystencjalnych, a w postaci pochodnej w formie transcendentalnego pojęcia bytu, w skład którego wchodzą również sądy egzystencjalne wraz z percepcją proporcjonalnych treści, ujawnionych w pojęciach w ich stanie doskonałym, czyli w stanie nawrotu do wyobrażeń; b — również nieustannie dokonującą się refleksję nad własnymi aktami poznawczymi i ich treścią; c — w wyniku pogłębionego intuicyjnego poznania rzeczywistości przez refleksję nad aktami i treścią poznawczą ciągle dokonuje się nowa intuicja, nowa wizja, ubogacająca poprzednie stany poznawcze. Dzięki nowej wizji ubogaconej o nowe treści poznawcze, które w sposób mętny znajdowały się w wizji (intuicji zreflektowanej) pierwotnej, powstaje nowe transcendentalne pojęcie w swej treści równoważne intuicji pierwotnej.

Naturalnie, w tak pojętej indukcji występują nowe rozumowania, występują typowe dla filozofii rozumowania uzasadniające

powstanie nowych pojęć transcendentalnych i analogicznych, lecz o rozumowaniach tych trzeba będzie poczynić oddzielne rozważania.

Należy także uświadomić sobie i to, że konstruowanie nowych pojęć transcendentalnych i ich hierarchizacja nie jest czymś dowolnym, lecz dokonuje się w pewnym koniecznym porządku. Zatem i wtórny, następczy zabieg należący do heurystycznej indukcji, jakim jest klasyfikacja i hierarchizowanie pojęć zdobytych w indukcyjnym myśleniu, ma także miejsce na terenie filozofii.

III

Dalszy moment decydujący o odrębności filozoficznego poznania to swoistość sposobu konstruowania pojęć filozoficznych [1].

Niewątpliwie sprawa jest wysoce skomplikowana i w tym miejscu trudno omawiać szczegółowo to zagadnienie. Chciałbym tylko zwrócić uwagę, że w filozofii bytu inaczej dokonuje się konstruowanie pojęć, niż w poznaniu przednaukowym i w jakiejkolwiek nauce szczegółowej czy też w filozofii o przedmiocie niezneutralizowanym. Swoistość ta sprowadza się do uwyraźniania w skonstruowanym przedmiocie właściwym (pojęcia bytu jako bytu) treści poszczególnych pojęć.

Dokonuje się to a — bądź przez refleksję nad utworzonym przedmiotem (pojęciem bytu); b — bądź przez refleksję nad aktami myśli tworzącymi pojęcie przedmiotu (bytu jako bytu); c — bądź przez interpretację stanów konkretno-bytowych w świetle przedmiotu właściwego (bytu jako bytu), który w języku noetycznym przejawia się w postaci pierwszych zasad bytu (tożsamość, niesprzeczność, racja bytu).

Uzyskane pojęcia filozoficzne są tylko — jak zaznaczyłem — uwyraźnieniami bytu i dlatego są to pojęcia analogiczne.

IV

Jaki jest jednak faktyczny tok uzasadnień rozumowań dowodowych w metafizyce?

Odpowiedź na to pytanie będzie złożona, jak złożony jest sam tok rozumowań filozoficznych w filozofii bytu. Trzeba bowiem nieustannie podkreślać, że chodzi tu o swoisty typ filozofii, historycznie zwany arystotelizmem, tomizmem, scholastyką arystote-

---

[1] Zob. A. M. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne" 1959, t. VII, z. 1, s. 5—39.

lesowsko-tomistyczną. Inne bowiem filozofie w zależności od właściwości swego formalnego przedmiotu będą też posiadały swoiste specyfikacje w rozumowaniu uzasadniającym ich tezy.

Dwie są charakterystyczne ogólne cechy dowodowego toku rozumowania, których w mniejszym lub większym stopniu przestrzega się (winno się przestrzegać) na terenie filozofii bytu: a — interpretacja stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony uprzednio pojęcia bytu jako bytu (bytu jako istniejącego) oraz b — historyzm.

Poprzednio okazano niemożliwość jakiegokolwiek zorganizowanego podejścia do badania rzeczywistości w oderwaniu od przedmiotu właściwego. W związku z tym pojawiła się konnaturalność i zarazem konieczność konstrukcji odpowiedniej, tj. takiej, która by łączyła poznawczo z rzeczywistością, a mimo to jej nie interpretowała *a priori* w takim lub innym kierunku. I okazało się, że jest możliwa konstrukcja takiego przedmiotu, w którym *a priori* nie ma zdeterminowania do określonej interpretacji rzeczywistości. Zneutralizowana koncepcja przedmiotu, jedyna wśród wszelkich innych jakie zna historia filozofii, może zagwarantować obiektywność i prawdziwość wyników badań filozoficznych. Ostatnią bowiem instancją zawsze jest stan rzeczy, z którym poznawczo można się uzgodnić. I właśnie ten moment uzgodnienia się z rzeczywistym stanem transsubiektywnym, podniesiony do rzędu zasadniczego kryterium uznawania zdań, jest, jak jeszcze będzie o tym mowa, charakterystyczną cechą analiz dokonywanych czy mających się dokonać w filozofii bytu.

Cecha druga dowodowego toku rozumowania na terenie filozofii bytu to tzw. historyzm. Wszystkie filozoficzne twierdzenia o rzeczywistości posiadają swoją historię. Powstały one w określonych warunkach rozwoju myśli. Problem ich został ujawniony także w konkretnych warunkach socjalnych, ekonomicznych, politycznych i religijnych. Badając powstanie danego problemu, jego pierwsze sformułowanie, pierwsze odpowiedzi dawane na postawione pytanie, dostrzegamy, że z jednej strony badanie to może się przyczynić do poznania związanych z tym pytaniem socjalno-ekonomiczno-polityczno-religijnych warunków życia ludzkości, a z drugiej strony znajomość tych właśnie warunków wyostrza rozumienie i wagę pojawiającego się problemu filozoficznego. Wszelkie bowiem filozoficzne problemy, chociaż by były sformułowane bardzo abstrakcyjnie, są jednak przejawem konkretnego życia ludzkiego i z tym życiem są związane, coś tłumaczą, coś usprawiedliwiają lub są też wyrazem protestu także wobec współczesnych stanów rzeczy. Nie można i filozofii — jedynej w czasach

odległych nauki — odrywać od kontekstu życia. I ten właśnie moment przy badaniu treści różnych tez filozoficznych należy brać pod uwagę. Rzecz jasna, sprawy tej nie można traktować jakoś automatycznie jako reguły jednoznacznie wiążącej wszelkie treści tez filozoficznych, gdyż wówczas łatwo dojść do bardzo jaskrawych spaczeń, jak tego już doświadczyła nauka.

Ale oprócz powstania jakiegoś problemu filozoficznego dostrzegamy również jego historyczny rozwój. Bliższe poznanie myśli filozoficznych różnych systemów, a nawet kierunków filozofowania przekonuje, że w gruncie rzeczy w tych najrozmaitszych kierunkach czy systemach filozoficznych ciągle mamy do czynienia z tymi samymi problemami, które wciąż żyją, a otrzymują w różnych systemach różne nazwy, rozmaite odcienie sformułowań. Historia filozofii nie jest więc jakimś cmentarzyskiem myśli ludzkiej, lecz jest jej żywą i rozwijającą się postacią. I dlatego trzeba badać sformułowania, uzasadniania jakichś filozoficznych problemów w najrozmaitszych systemach i kierunkach filozoficznego myślenia. Wówczas bowiem otrzymuje się dodatkowe potwierdzenie ze strony historii dla słuszności lub niesłuszności jakichś tez filozoficznych. Jeśliby bowiem jedno zagadnienie (chociażby rozmaicie formułowane) było badane przez wiele umysłowości na przestrzeni wielu wieków, to wynik badań dotychczasowych należy poznać, bo wówczas i nasz osobisty ogląd będzie bardziej zaostrzony i nasze sformułowania i uzasadnienia będą niewątpliwie pogłębione o wyniki analiz poprzedników. I wówczas odpadnie szereg pseudoproblemów, bo zobaczymy, że mogły to być problemy rzeczywiste przy innych koncepcjach przedmiotu filozoficznego myślenia. I chyba jedynie filozofia bytu nie obawia się (nie powinna się obawiać) innych rezultatów myślenia ujawnionych w odrębnych kierunkach czy systemach filozoficznych. Przedmiot bowiem filozofii bytu w stosunku do wszelkich innych przedmiotów filozofii jest transcendentalny, jak transcendentalny jest sam byt.

Zwrócenie uwagi na dwie charakterystyczne cechy, jakimi są: interpretacja stanów rzeczowych w świetle utworzonego pojęcia bytu jako bytu oraz historyzm, jeszcze nie rozwiązuje sprawy konkretnego rozumowania.

Istnieją bowiem trzy główne sposoby uzasadniania tez metafizycznych: przez dowody nie wprost — sprowadzające do absurdu tezę przeciwną, dowód elenktyczny oraz dowody systemowe.

Najpierw zdajmy sobie sprawę z tego, jak się mają w stosunku do siebie te właśnie trzy typy dowodzenia. Czy naczelnym z tych typów dowodzenia jest sprowadzanie do absurdu? A może dowód elenktyczny? Nie jest możliwe na terenie filozofii bytu przepro-

wadzenie dowodzenia apodyktycznego, tak jak je rozumiał Arystoteles, a to ze względu na pierwszeństwo tez filozoficznych oraz ponadrodzajowy zakres ich orzekania.

Otóż wydaje się, że w uzasadnianiu prawdziwości tez metafizycznych nie pełni roli zasadniczej żaden typ dowodu negatywnego. I Arystoteles też chyba tak rozumiał, skoro dowody negatywne stawiał na drugim planie pod względem ich mocy dowodowej, a jednak metafizykę uważał za naczelną z nauk. Jakieś więc pozytywne rozumowanie spełnia tę rolę. Ale jakie? I tu właśnie wydaje się, że tę rolę spełniają dowody systemowe swoiście pojęte.

Ale czy w tym wypadku nie będzie błędnego koła albo przynajmniej konwencjonalizmu nauki? Wówczas bowiem można zbudować przy pomocy jakiegoś języka system, który będzie niezdobyty, bo w swoim języku jest wartościowy, a z innymi językami jest niestyczny? Trudność jest niewątpliwa.

Ale z drugiej strony dowodzenie jakieś „pozasystemowe" (w najszerszym rozumieniu terminu „system") nic nie znaczy. Dlaczego? Przecież można prawdziwość jakiejś tezy uzasadniać przy pomocy naczelnych praw logicznych, przynajmniej niewprost, przez sprowadzenie do niedorzeczności. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że tak. Gdy jednak zastanowimy się nad strukturą bytu logicznego, to dostrzeżemy, że w bycie tym są ujęte jedynie związki formalne, jakie istnieją pomiędzy bytami intencjonalnymi. Rzeczą logiki i jej praw nie jest stwierdzanie jakiejkolwiek treści, ale jedynie ustalenie relacji pomiędzy bytami intencjonalnymi, myślnymi, a więc sądami wyrażonymi w zdaniach oraz pojęciami — terminami. Pojęcia logiczne i prawa logiki nie ujmują stanów treściowych i dlatego prawo niesprzeczności czy tożsamości w sformułowaniu logicznym ustala jedynie związki formalne pomiędzy zdaniami.

Tymczasem filozofii przy formułowaniu zasady niesprzeczności lub tożsamości wcale nie chodzi o związki formalne pomiędzy bytami intencjonalnymi, ale o treść, którą te zasady wyrażają, treść realizującą się proporcjonalnie w każdym bycie-konkrecie. I tylko operowanie przy pomocy tak sformułowanych zasad o pełnej, bezpośrednio intuicyjnie dostrzeganej treści może się przydać do uzasadniania prawdziwości tez metafizycznych.

Ale czy można tę treść ujawnić nie w systemie? Jeśli logika nie ujmuje związków treściowych, jeśli — jak już było powiedziane — nawet przednaukowe poznanie jest zawsze aspektowne i posługuje się spontanicznymi, niezreflektowanymi aspektami poznania, to staje się jasne, że nie można w oderwaniu od aspektu,

który już jest zalążkiem systemu, opracować żadnej treści poznawczej. I to nie jest jakąś chorobą naszego poznania, tylko jego naturalnym stanem, że wszystko możemy poznawać w określonych aspektach, chociaż aspekty te możemy zmieniać.

A więc lepiej jest od razu w sposób uświadomiony, zreflektowany obrać zneutralizowany aspekt poznania i przy jego pomocy interpretować rzeczywistość, aniżeli czynić to w nieświadomości lub półświadomości, gdyż wówczas dojdzie cały szereg intuicji mylnych, różnoaspektowych.

I chyba to miał na myśli Tomasz, gdy twierdził, że poznanie specyfikuje się od przedmiotu i przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt. Wszystko, co poznajemy, poznajemy w aspekcie bytowym. Zatem należy sobie uświadomić czym jest byt. I to właśnie uświadomienie sobie czym jest byt stanowi treść pierwszych i naczelnych zasad filozofii bytu. Jak już kilkakrotnie była mowa poprzednio i jak już zostało to przedstawione w *Realizmie ludzkiego poznania* [2], tożsamość relatywna (czy to w sformułowaniu egzystencjalnym, czy esencjalnym), zasada niesprzeczności oraz zasada wyłączonego środka jest refleksyjną obróbką bytu jako przedmiotu metafizyki. To byt wyraża się w ten sposób w naszym intelektualnym poznaniu. W tożsamości relatywnej funkcję podmiotu spełnia alternatywne sprzężenie pojęć w stanie ich nawrotu do wyobrażeń, funkcję zaś orzecznika również alternatywne sprzężenie sądów egzystencjalnych (odwrotnie zaś przy sformułowaniu tożsamości relatywnej esencjalnie pojętej, manifestującej transcendentale *„res"*). Zasada niesprzeczności jest aktem negacji intelektualnej nad tak utworzonym „pojęciem" (sądem tożsamościowym) bytu i równoczesnym dostrzeżeniem, że poza bytem nie ma niczego (negacja), co by było bytem, czyli czymś, co by istniało realnie i posiadało współmierną istnieniu treść. Zasada niesprzeczności wyraża, że niebytu nie ma, a to, co jest — to byt.

Jeśli to, co jest — jest bytem i niebytu nie ma (nicości nie ma), to pomiędzy intelektualną afirmacją bytu i jego uświadomieniem się w postaci relatywnej tożsamości i jego pierwotną (w rezultacie nieudaną, bo nicości nie ma) negacją nie ma stanów pośrednich, jeśli naturalnie bytowość jest ukonstytuowana przez akt niepodzielny istnienia. Tylko w takim wypadku mamy do czynienia z intelektualną afirmacją i negacją jako zasadniczymi aktami intelektu, nie apriorycznymi, ale aktami intelektu spowodowanymi przez stany bytowe.

---

2 Mieczysław A. Krąpiec OP, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, Pallottinum.

Naturalnie, gdyby bytowość nie była ukonstytuowana przez niepodzielny akt istnienia ale przez szereg jakichś aktów podzielnych, zasada wyłączonego środka nie byłaby prawdziwa i nie byłoby jako pierwotnych stanów myśli afirmacji i negacji, gdyż pomiędzy bytem i tym, co byłoby jego zaprzeczeniem, „byłoby" szereg aktów pośrednich, nie będących uzgodnieniem się poznawczym z bytem w pełnym znaczeniu lub „pełnym" niebytem, bo sam byt nie miałby jednego konstytutywnego aktu.

Zasady więc relatywnej tożsamości czy to w sformułowaniu egzystencjalnym, czy też w sformułowaniu esencjalnym, zasady niesprzeczności oraz wyłączonego środka są pierwszymi intelektualnymi intuicjami (zreflektowanymi) bytu. Pierwsza z nich wyraża „zawartość" naszego przedmiotu właściwego intelektualnego poznania — bytu — i pozytywnie wyznacza najogólniejszą „treść" wszelkich naszych intelektualnych aktów poznawczych. Druga afirmuje tę samą treść poprzez intelektualną negację i stwierdzenie, że nicości jako innego stanu bytowego nie ma, że nicość wobec tego jest tylko aktem negacji intelektualnej bez żadnego przedmiotu *a parte rei*. Jeśli nicości nie ma, to jest tylko mocniejsza afirmacja treści bytu zawartej w zasadzie tożsamości. Potwierdzenie tej treści przez nieudany akt negacji jest wtórnym aktem refleksji nad „pojęciem" bytu i potwierdzeniem jego treści. I jeszcze potęguje się refleksja nad pierwotnym „pojęciem" do trzeciego stopnia wówczas, gdy porównujemy treść bytową i w wyniku aktu negacji nad tą treścią stwierdzamy, że pomiędzy bytem i „treścią" (niebyłą, nieistniejącą) negacji nie ma nic pośredniego.

Wszędzie jednak w tych trzech pierwotnych metafizycznych zasadach mamy do czynienia z tą samą treścią: bytem ujętym już refleksyjnie w formie sądu tożsamościowego relatywnego. Zasady te różnią się między sobą nie zawartością jakichś realnych treści, bo jedna jest tylko treść bytu, ale różnią się między sobą stopniem refleksji oraz sposobem ujęcia tej treści, tj. afirmacją lub negacją. Przy tym sama afirmacja i negacja jest uwarunkowana również konstrukcją (strukturą) samego bytu jako przedmiotu myśli. Stopień zaś refleksji jest ciągle wznoszący się i może się wznieść aż do czwartego stopnia wówczas, gdy formalnie zanegujemy samą negację bytu i otrzymamy zasadę podwójnego przeczenia.

I te właśnie treściowe, a nie tylko formalne, momenty trzeba mieć na uwadze, gdy mamy do czynienia z tzw. pierwszymi zasadami metafizycznymi. I w oderwaniu od tych treściowych momentów — ciągle wyrażających bytowość jako przedmiot intelektu — nie ma znaczenia przeprowadzona przez Arystotelesa argumentacja na rzecz wartości zasady niesprzeczności i wyłączo-

nego środka. I w *Realizmie ludzkiego poznania*, wskazywałem na ten właśnie aspekt uzasadnień Stagiryty (por. s. 170 i nast.). Krytyka tej argumentacji przeprowadzona przez Łukasiewicza (w jego słynnej pracy: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910) oraz przez Salamuchę (*Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930) nie zwróciła uwagi na ten właśnie, chyba najistotniejszy moment, a raczej potraktowała sprawę formalnie i w takim stanie rzeczy może budzić uzasadnione wątpliwości o słuszności ich stanowiska w odniesieniu do Stagiryty.

A zatem ujawnienie się naczelnych zasad naszego metafizycznego poznania jest już zasadniczym krokiem systemu, który suponuje jeszcze wcześniejszy zabieg — konstrukcję przedmiotu właściwego filozofii. Z tego też tytułu pozytywne zabiegi, jakimi są: konstrukcja właściwego przedmiotu filozofii oraz uświadomienie sobie w procesie poznania treści (zawartości bytu), co dokonuje się przez sformułowanie i sprecyzowanie zasad naczelnych oraz uświadomienie ich treści — są wstępnymi zabiegami poznawczymi w rozumowaniu metafizycznym. Te procesy dokonują się na tle pewnych historycznych ujęć.

Dalszy zabieg myślowy, tworzący pozytywnie proces filozoficznego dowodzenia, to tzw. dowodzenie negatywne, które przybiera trojaką (głównie postać: a — *probatio per absurdum*, czyli uzasadnia się prawdziwość tezy filozoficznej przez okazanie, że przeciwieństwo tej tezy jest oczywistym fałszem. Co to znaczy, że jest oczywistym fałszem? Znaczy to, że byłoby spełnianiem się sprzeczności, pojętej metafizycznie. Negacja więc tezy filozoficznie prawdziwej jest słynnym *contradictio in adiecto*. Jest to absurd. Jest on ujrzany i rozumiany zasadniczo w systemie, bo tylko system może ukazać i wytłumaczyć „sens" absurdu przez okazanie, jak należy rozumieć jego zaprzeczenie, czyli pozytywną treść ujawnioną w zdaniu tożsamościowym.

b. Drugą postacią argumentacji negatywnej w filozofii bytu jest wykazanie, że negacja tezy filozoficznej stoi w niezgodzie z faktami czy bytowymi stanami łatwo zauważalnymi przez ogół ludzi. Tu jednak jawi się trudność, bo, jak wiadomo, nauka nie zna tzw. „faktów nagich", czyli niezinterpretowanych poznawczo, bądź spontanicznie i często w sposób nieuświadomiony, bądź niezinterpretowanych już przez jakiś system.

Jeśli chodzi o okazanie, że negacja jakiejś tezy stoi w niezgodzie z faktami, z rzeczywistością, to, rzecz jasna, rozumiemy te fakty, tę rzeczywistość już jakoś zinterpretowane przez system. Interpretacja ta jednak, dokonana świadomie i z refleksją, ma

większą możliwość uniknięcia błędu, aniżeli interpretacja dokonana bez refleksji.

Ale w takim wypadku można się spotkać z zarzutem, że tutaj nie będzie czysto obiektywnego stanu rzeczy, bo właśnie fakty nie występują obiektywnie. ale już w pewnej interpretacji, a w tym wypadku w interpretacji korzystnej dla dowodzonej przez jakiś system tezy.

Zarzut taki byłby niewątpliwie słuszny, gdyby interpretacja faktów przez system dokonywała się „nieobojętnie", a więc dokonywała się przez niezneutralizowany przedmiot właściwy filozofii. Wówczas bowiem fakty występowałyby zawsze „j a k o" manifestacja danego aspektu poznania. W wypadku jednak filozofii bytu, gdzie występuje interpretacja zneutralizowana, gdzie fakty występują jedynie jako istniejące, jeszcze nie ma miejsca na interpretację skrzywiającą, lecz są zachowane warunki dla prawdziwości, czyli uzgodnienia się z tym, co jest. Cały zatem wysiłek „interpretacyjny" systemu filozofii bytu wobec świata sprowadza się jedynie do stwierdzenia faktu istnienia. Stwierdzenie zaś istnienia jakiegoś faktu jest czymś najpierwotniejszym w psychiczno-poznawczym życiu człowieka.

Moment zgodności lub niezgodności z faktami w systemie filozofii bytu ma decydujące znaczenie. Wymaga to bowiem nieustannie poznawczej intuicji rzeczywistości. Tezy, chociażby nawet najbardziej logicznie zbudowane i jak najbardziej spójne, nie mają żadnego znaczenia, jeśli okażą się w niezgodzie z faktami. Metoda uzgadniania z faktami jest jak najbardziej właściwa dla filozofii bytu. Jeśli bowiem przedmiot filozofii bytu: pojęcie bytu jako bytu (jako bytu istniejącego) aktualnie w sposób ciemny i mętny „zawiera" w sobie całą rzeczywistość, to nie może on być niezgodny z żadnym faktem, z żadnym bytem. Wobec tego intuicja bytu konkretnego w świetle pojęcia bytu (czyli w świetle zasady tożsamości relatywnej, nieprzeczności, wyłączonego środka) nieustannie „sprawdza" wartość głoszonej tezy metafizycznej. Czyli na to, by mieć przekonanie o prawdziwości jakiejś tezy metafizycznej trzeba wpierw uświadomić sobie, w jaki sposób tworzy się konstrukcja przedmiotu filozofii, jaka jest zawartość poznawcza pojęcia bytu, co dokonuje się w spiętrzonej refleksji tworzącej lub warunkującej pierwsze zasady. Do tego dołącza się jeszcze intuicja konkretu.

c. I jeszcze istnieje trzecia możliwa postać dowodu negatywnego, mianowicie przez sprowadzanie do niedorzeczności. Sprowadzanie to rozumie się jako dowodzenie fałszywości tezy negatywnej w stosunku do głoszonego przez nas twierdzenia przez

okazanie, że z tezy tej wynika zdanie fałszywe, a przez to okazujemy pośrednio prawdziwość bronionej tezy.

Tego rodzaju sprowadzanie do absurdu suponuje jeszcze jedną z ważnych filozoficznych zasad, mianowicie zasadę racji bytu albo zasadę bytowości. Została ona sformułowana i wyjaśniona na innym miejscu (w *Realizmie ludzkiego poznania*, rozdz. 5), tu jedynie zostanie przypomniana jej treść. Zasada ta nie ma nic wspólnego z zasadą racji dostatecznej w sformułowaniu i rozumieniu Leibniza. Chodzi tu jedynie o fakt inteligibilności bytu. Byt jest zrozumiały dla naszego intelektu, jeśli jest przedmiotem intelektualnego poznania. Wobec tego zarówno sam byt, jak i jego składowe elementy mają swe bytowe uzasadnienie, dzięki któremu nie można utożsamiać bytu z niebytem. A więc byt jest zrozumiały i wytłumaczalny ontycznie tylko przez byt, a nie przez myśl albo pragnienie itp. Byt wówczas, gdy sam w sobie ma rację swej bytowości, a ma ją jedynie w aspektach konstytutywnych, już nie budzi dalszego intelektualnego niepokoju. Wystarczy wskazać na te właśnie konstytutywne elementy bytu, by intelekt nasz zaspokoił się, by zrozumiał byt w nim samym. Jeśli jednak dostrzegamy jakiś byt lub jego elementy, które nie mają racji bytowości (uzasadnienia bytowego) w nim samym, to jeśli to jest coś istniejącego — tę rację bytowości ma poza sobą w takim bycie, u którego ta racja ostateczna jest w nim samym. W przeciwnym bowiem wypadku, jeśli byt dany istnieje, a nie ma racji tego istnienia ani w sobie, ani w bycie poza sobą (takim, który tę rację, czyli uzasadnienie bytowości, ma już w sobie „na mocy definicji" — realizowałby się absurd: byt jest zarazem niebytem. Jest bytem, bo istnieje, a równocześnie bytem nie jest, bo nie ma ani w sobie, ani poza sobą racji swego istnienia.

Zasada więc bytowości, opiewająca, że wszelki byt ma uzasadnienie swej bytowości bądź w sobie, bądź poza sobą: w sobie w wypadku swych elementów konstytutywnych, a poza sobą we wszelkich innych wypadkach — jest zasadą, która występuje przy dowodzeniu przez sprowadzanie do absurdu. Nie zawsze bowiem mamy do czynienia z takimi tezami naczelnymi, których negacja jest oczywistym (w systemie) absurdem, tj. negacją przedmiotu właściwego systemu ujrzanego w świetle pierwszych zasad. Często mamy do czynienia z takimi tezami, których prawdziwość można uzasadnić negatywnie w sensie pochodnym: że mianowicie negacja tezy przez system przyjętej za prawdziwą wiąże się z negacją zasady racji bytu, czyli zasady bytowości. Zasada zaś bytowości ostatecznie uzasadnia się poprzez zasadę wyłączonego środka i zasadę niesprzeczności. W tym więc wypadku mamy do czynienia

z tezami już nie bezpośrednio naczelnymi. Są one również metafizycznie uzasadnione, ale już pośrednio poprzez zasadę racji bytowości. Takie uzasadnienie byłoby może najbliższe znanemu w logice uzasadnieniu negatywnemu przez sprowadzanie do niedorzeczności.

Te trzy typy negatywnego dowodzenia w oparciu o system (o przedmiot właściwy systemu i możliwość jego zanegowania) są chyba naczelnymi — poza samym sformułowaniem przedmiotu filozofii i jego manifestacją noetyczną — sposobami uzasadniania na terenie filozofii bytu.

Jeszcze trzeba zwrócić uwagę za Stagirytą na tzw. dowody elenktyczne. Jak już było powiedziane, dowód elenktyczny polega na zmuszeniu przeciwnika do przyjęcia sądów pociągających za sobą konkluzję, której przeciwnik wzbraniał się przyjąć. Przykładem tego typu myślenia była argumentacja Arystotelesa za wartością zasady niesprzeczności.

Stagiryta wskazywał przeciwnikowi, że odrzucenie zasady niesprzeczności nie jest możliwe, bo każda wypowiedź przeciwnika opiera się właśnie na tej zasadzie. I jeśli jego twierdzenia mają jakąkolwiek wartość, jeśli cokolwiek znaczą, to znaczą właśnie na mocy zasady niesprzeczności.

Argument elenktyczny jest tylko argumentem dodatkowym, ale w wypadku uzasadniania pierwszych zasad może spełnić bardzo pomocną rolę, bo właśnie wskazuje, że nie sposób sformułować żadnego wartościowego i sensownego zdania bez faktycznego uznania przez to samo zdanie odrzucanej jakiejś pierwszej zasady.

Twierdzi się zwykle, że argumenty elenktyczne wymagają obecności przeciwnika i że jest to argument używany w żywej dialektyce, w dyskusji. Wydaje się, że przeciwnik może być intencjonalny, fikcyjny i wówczas argumentacja elenktyczna spełnia swe ważne zadanie. To prawda, że wykształciła się ona w ogniu walki z sofistami, ale jej moc nie wygasa gdy nie ma realnie obecnego przeciwnika. Stawiający bowiem jakieś tezy może je wyostrzyć przez postawienie sobie fikcyjnego przeciwnika, który może się „wcielać" w różne systemy filozoficzne, zwalczać głoszoną tezę z różnych aspektów i wówczas można takiemu fikcyjnemu przeciwnikowi elenktycznie dowodzić prawdziwości tezy, a przez to wyostrzać rozumienie tezy przez siebie uznawanej.

Obok tych argumentacji negatywnych, występujących na terenie filozofii bytu, istnieją jeszcze sposoby dowodzenia z koherencji systemu. Jest to wprawdzie najsłabszy sposób dowodzenia, niemniej spełnia on bardzo ważną rolę i przyczynia się w głównej

mierze do rozwoju jakiegoś systemu i uznania nowych tez. Niech przykłady wytłumaczą o co chodzi.

Istniała np. w systemie tomistycznym teoria ludzkiego poznania. Wyróżniono struktury: zmysłowe i intelektualne w różnych ich aktach. W tej teorii poznania rzeczywistości — chociaż nie wszyscy to spostrzegli — istniała luka: czy i w jaki sposób jest poznawane konkretne istnienie rzeczy? Zwykle się odpowiadało, że niewątpliwie poznanie istnienia ma miejsce w tzw. poznaniu zmysłowym. Rzecz konkretnie istniejąca oddziaływuje właśnie dlatego, że jest istniejąca, a nie tylko pomyślana, na całą aparaturę poznawczą człowieka. I pierwsze zetknięcie się poznawcze człowieka z rzeczą w momencie zmysłowego poznania jest ujęciem istnienia rzeczy. Od istnienia rzeczy, które jest zmienne, intelekt natychmiast abstrahuje i stara się ująć struktury stałe, czyli tzw. istotę rzeczy. Poznanie intelektualne jest właśnie nastawione na ujęcie koniecznych, istotowych struktur bytowych.

Takie jednak tłumaczenie okazało się niezadowalające, jak to starałem się wykazać w *Teorii analogii bytu* (s. 105)[3], gdyż pociągałoby za sobą idealizm teoriopoznawczy, jeśliby intelekt sam przed fazą pojęciowania nie zetknął się bezpośrednio z istnieniem bytu jako istnieniem. Druga trudność byłaby rzędu ontycznego, mianowicie następowałoby utożsamienie istoty z istnieniem.

Wobec tego należało zmodyfikować starą klasyczną teorię poznania bytu, co starałem się uczynić zwracając uwagę na funkcję tzw. *vis cogitativa*, czyli rozumu szczegółowego, w którym następowałaby synteza poznania zmysłowego (konkretnej treści) oraz intelektualnego (w postaci stwierdzania faktu istnienia) — wobec czego sąd egzystencjalny „*a* istnieje" miałby być funkcją właśnie rozumu szczegółowego.

Taka hipoteza (przedstawiona w *Teorii analogii bytu*) wcale nie zmieniała zasadniczych koncepcji systemu tomistycznego, unikała ujawnionych inkoherencji i sprzeczności nawet, jakie kryły się w poprzedniej teorii. Zgadza się ona z ogólnymi założeniami systemu, a ponadto wypełnia lukę w całokształcie teorii filozoficznej. Naturalnie hipoteza taka nie jest jakimś koniecznościowym sposobem tłumaczenia stanów rzeczy w sensie poprzednio przedstawionych sposobów argumentacji. To znaczy, negacja takiej hipotezy nie pociąga za sobą ani wewnętrznej sprzeczności, ani sprzeczności z faktami, ani nie prowadzi do negowania zasady sprzeczności poprzez negację zasady racji bytu. Zanegowanie jednak tej hipotezy pozbawia tłumaczenia jakieś stany bytowe i powoduje lukę w systemie.

[3] M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959 Tow. Nauk. KUL.

Różne jednak mogą powstawać hipotezy w filozoficznym tłumaczeniu rzeczywistości. Chodzi tu — rzecz jasna — o ich wartość prawdziwościową. Niektóre z hipotez są bowiem jedynie niesprzeczne z systemem, w którym występują, inne ponadto wypełniają lukę w tłumaczeniu rzeczywistości. Ponadto jeszcze występują hipotezy spełniające poprzednie cechy, a oprócz tego zgodne z zasadniczymi tezami danego kierunku filozoficznego, a zwłaszcza zgodne z jego koncepcją przedmiotu właściwego. I tutaj głównie pojawia się wartość hipotezy. To bowiem, że jakaś hipoteza jest niesprzeczna sama w sobie, jeszcze nie kwalifikuje jej jako filozoficznie tłumaczącej świat i nie pozwala na wciągnięcie jej na listę tez danego systemu. Dopiero zgodność z przedmiotem właściwym systemu filozoficznego z hipotezy filozoficznej czyni jeden z elementów filozoficznej teorii.

Niewątpliwie więc oprócz ścisłych tez systemu istnieje jeszcze w systemie filozofii bytu cały szereg pomocniczych tez, które są jedynie koherentne zarówno z przedmiotem właściwym i głównymi tezami systemu. I takie właśnie pomocnicze tezy wyjaśniające fakty w sposób jednak niekoniecznościowy (to znaczy taki, że ich negacja nie pociąga za sobą negacji przedmiotu właściwego ani też innych tez systemu) nazywać możemy hipotezami systemu filozoficznego.

Czy hipoteza może stać się tezą? Niekiedy chyba tak, wtedy mianowicie, gdy dostrzeże się dla niej koniecznościowy — w sensie wyżej opisanym — sposób jej uzasadniania. Istnienie filozoficznych hipotez umożliwia ciągły rozwój systemu, dzięki temu, że coraz pełniej i zwarciej tłumaczy się rzeczywistość.

Streszczając więc dociekania nad sposobami uzasadnień (dowodzenia) filozoficznych tez, dostrzegamy, że:

1. Na terenie filozofii bytu nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym. Nie jest to bowiem myślenie formalne, posługujące się wynikaniem w sensie inferencyjnym.

2. Nie występuje tu również dedukcja sylogistyczna, rozumiana w sensie arystotelesowskim. Z tego też tytułu nie ma tu argumentacji apodyktycznej, rozumianej także w sensie arystotelesowskim. Zasadniczym powodem tego jest niedefiniowalność ścisła *per genus proximum et differentiam specificam* metafizycznych pojęć. Pojęcia filozofii bytu są ponadrodzajowe o zakresie nieskończonym.

3. Jeślibyśmy nazwali dedukcją myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy, to tak pojęta dedukcja miałaby miejsce na terenie filozofii bytu. Suponowałaby ona jednak:

a — uświadomioną konstrukcję przedmiotu filozofii bytu (uświadomioną w formie noetycznych także pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu);
b — argumentację zasadniczo negatywną poprzez wskazywanie na:

oczywisty absurd zdania przeciwnego,

na niezgodność zdania przeciwnego z faktami,

na sprowadzenie do sprzeczności zdania przeciwnego,

na niemożliwość innego postawienia sprawy nawet przez realnego czy fikcyjnego przeciwnika.

Naturalnie wszelkie negatywne argumentacje dokonują się w świetle skonstruowanego (nie dowolnie) przedmiotu właściwego filozofii, w oderwaniu od którego w ogóle nie można filozofować, tak jak w oderwaniu od właściwego przedmiotu jakiejś nauki nie można uprawiać w jej obrębie naukowych badań.

4. Oprócz koniecznościowych ujęć mamy jeszcze do czynienia na terenie metafizyki z „hipotezami" w ich swoistym rozumieniu, mianowicie: są to zdania o treści filozoficznej, przynajmniej same w sobie niesprzeczne, tłumaczące pewne fakty dotychczas jeszcze przez filozoficzną teorię nie tłumaczone, zgodne z ogólnym przedmiotem właściwym filozoficznego systemu oraz z jego tezami.

5. Można by się także dopatrzeć w filozoficznej interpretacji świata redukcyjnej metody myślenia. Gdyby ktoś mając na uwadze wyłącznie proces przebiegania od skutku do przyczyny — co w porządku noetycznym byłoby przetłumaczone na przebieganie rozumowania od następstwa do racji — chciał niektóre filozoficzne toki uzasadniania nazywać redukcją, to taka redukcja nie miałaby nic wspólnego z dotychczas opisywaną w metodologii nauk metodą redukcyjnego myślenia. Nie byłaby bowiem oparta ani na logice prawdopodobieństwowej, ani też nie prowadziłaby do zdań niepewnych, tak jak to ma miejsce w naukach przyrodniczych, gdzie metoda redukcyjnego myślenia ma główne swe zastosowanie.

6. W przeprowadzonych poprzednio analizach filozoficznego toku uzasadnień można by się dopatrzeć również elementów rozumowania zwanego „dowodzeniem" (dobieranie do następstwa racji uprzednio uznanej za prawdziwą) o ile w świetle uzasadnionego pojęcia bytu jako przedmiotu właściwego interpretujemy konkretne stany bytowe. Ciągle jednak mamy tutaj do czynienia z innym porządkiem rozumowania niż wyróżnione przez współczesną metodologię. Tam bowiem typy rozumowań są wyodrębnione z punktu widzenia samych myślowych, formalnych zabiegów poznawczych,

wyrażonych w formie zdań, między którymi ustala się relacje, a na terenie metafizyki ciągle operujemy analizami stanów rzeczowych. I choć przy tej analizie dadzą się wyróżnić wszystkie znane we współczesnej metodologii nauk sposoby rozumowań, to jednak zawsze mamy tu do czynienia ze swoistym poznaniem, które nie mieści się całkowicie w rozłącznych klasyfikacjach formalnych.

V

Dla teoretycznego analizowania, zrozumienia i uznania przedstawionej koncepcji filozofii-metafizyki konieczne jest przyjęcie koncepcji teorii nauki bardziej uniwersalistycznej niż dotychczasowa. Obecnie bowiem rozpowszechniona teoria poznania naukowego pod wpływem ekskluzywnego scjentyzmu zbyt ciasno i rygorystycznie określiła swój przedmiot zainteresowania. Powstaje jednak problem, czy istnieją obiektywnie dostateczne racje przemawiające za potrzebą poddania rewizji naczelnych zasad — jeśli nie założeń — współczesnej teorii nauki. Przecież kolosalne osiągnięcia nauk kształtujących się zgodnie z nią zdają się potwierdzać zasadniczą słuszność takiej właśnie koncepcji wiedzy.

Zanim przejdziemy do przytoczenia powodów, które skłaniają do przyjęcia bardziej uniwersalistycznej teorii poznania naukowego, podamy kilka uwag wyjaśniających zadania poniższych rozważań. Przede wszystkim nie chodzi tu o odrzucenie współczesnej teorii nauki ani o dyskutowanie nad definicją nauki. Nie podlegają też zakwestionowaniu rygorystyczne warunki naukowości, stawiane współcześnie dla pewnych rodzajów poznania, a tylko ich ekskluzywność w stosunku do całej wiedzy ludzkiej. Czy nie może obok dotychczas dopuszczalnego rodzaju nauki istnieć inny, równie teoretycznie interesujący, życiowo wartościowy oraz zasługujący na swoje miejsce w epistemologii? Wspaniałe rezultaty, jakie prezentują obecnie zwłaszcza różne dyscypliny przyrodnicze, mogą potwierdzać słuszność ich koncepcji, ale nie to, że wyłącznie takie ujęcie jest właściwe i adekwatne dla wszelkich typów wiedzotwórczego poznania. Zresztą zależność teorii nauki i praktyki naukowej nie jest tylko jednostronna i dająca się w prosty sposób wyrazić. Nie wydaje się również celowe dyskutowanie wprost tego, jakie ma być określenie nauki lub tego, czy metafizyka jest nauką. Owocniej chyba będzie krótko przeanalizować powody, które przemawiają za tym, aby teoria wiedzy zainteresowała się na serio klasycznym poznaniem metafizykal-

nym, nie zaś odrzucała je *a limine* w imię właśnie pewnej swoistej metafizyki, nie zawsze nawet wyraźnie ujawnianej.

Obserwując współczesne ujęcia teorii nauki trudno uznać je nie tylko za ostateczne, lecz również za zgodne co do zasadniczych punktów w poglądach na wiedzę. Duchowi czasu odpowiada empiryzm, ale przez wielu bywa on ograniczany z jednej strony konwencjonalizmem, a z drugiej przez różne postacie aprioryzmu, jak np. logiko-matematyczny lub tzw. funkcjonalny aprioryzm w fizyce. Nie wyjaśniono ostatecznie i powszechnie stosowalności pojęcia prawdy na terenie nauki (czy wszystkim sądom naukowym przysługuje kwalifikacja prawdziwości, tzn. zgodności z transsubiektywną rzeczywistością). Istnieje również wiele sporów co do słuszności lub nawet rozumienia przeciwstawnych kierunków, jak np. determinizm — indeterminizm, monizm — pluralizm, subiektywizm — behawioryzm. Językowe podejście i deterministyczne traktowanie rzeczywistości, choć można je uznać prawie za typowe dla współczesnej nauki, to jednak nie bez poważnych racji bywa odrzucane w niektórych ujęciach. Rozpowszechnione poczucie względności wiedzy występuje w jednych kierunkach, obok dużego zaufania do zdolności poznawczych umysłu w innych. Nie ma też zgody co do tego, czy nauka winna być czystą teorią, czy jest to w ogóle niemożliwe. Niemały chaos panuje w naukach humanistycznych, jeśli chodzi o właściwe określenie ich przedmiotu i dobranie odpowiedniej metody. Nawet ekskluzywny scjentyzm nie jest powszechny, bo istnieją również bardziej liberalne koncepcje nauki.

Uderza nie tylko niejednolitość w różnych ujęciach teorii nauki, lecz także i to, iż nie są one wolne od wewnętrznych trudności. Jako przykład niech posłużą ewolucja poglądów nawet co do zasadniczych spraw i ustawiczne korektury stanowiska co do natury poznania naukowego w epistemologii neopozytywizmu.

Stan współczesnej teorii nauki upoważnia więc — a może i zaleca — próby analizy jej samej, a właściwie jej założeń i uwarunkowań. W jaki sposób należy tego dokonać, aby nie popaść w błędne koło? Badania teorii nauki odbywają się bowiem wedle jakiejś teorii nauki. Szukanie zaś i ustalanie filozoficznych fundamentów teorii nauki przebiega wedle zasad filozofii, dla której ma się dopiero uzasadnić możliwość teorii. Sytuacja raczej pozornie wygląda groźnie. Przy zachowaniu elementarnej ostrożności metodycznej zwrócenie uwagi na pewne faktyczne stany czy to współczesne, czy dawne, w dziedzinie wiedzy i jej problematyki oraz wyciągnięcie odpowiednich wniosków nie musi doprowadzać do błędnego koła. Wydaje się zresztą, że największą przeszkodą

w uznaniu poznania metafizykalnego za godne zajęcia się nim w teorii nauki jest nie tyle brak argumentów przemawiających za takim stanowiskiem, ile istnienie pewnych zadawnionych uprzedzeń względem niego. Na te nowoczesne *idola* w epistemologii zwrócimy najpierw uwagę.

Pod wpływem pozytywizmu dość powszechnie ukształtowało się skrajnie empirystyczną postawę w teorii wiedzy. Przeszkadza to już choćby samemu dopuszczeniu możliwości poznania, które nie legitymowałoby się postawieniem postulatu sprawdzalności przez porównanie z sądami spostrzeżeniowymi. Nie dopuszcza się lub nie uwzględnia możliwości innych sposobów oparcia o doświadczenie, jak np. genetycznego. Szybki rozwój wiedzy prowadzący do powstania coraz większej ilości odrębnych dyscyplin — pociąga za sobą konieczność ograniczania się do niewielkiego wycinka poznania naukowego i w konsekwencji ta wąska specjalizacja utrudnia bardziej uniwersalistyczne podejście do wiedzy naukowej. Podobne skutki ma także dość powszechny pragmatyzm i utylitaryzm w uprawianiu nauki, wyrażający się w tym, iż ceni się wysoko i czyni przedmiotem specjalnego zainteresowania te nauki, z którymi łączy się nadzieję na bezpośrednio osiągalną użyteczność i doraźną skuteczność. Poznanie bardziej abstrakcyjne i wszechstronne, a przy tym nie dające natychmiastowych efektów życiowych, bardzo często odstrasza współczesnego człowieka, zwłaszcza wtedy, jeśli nie jest on nastawiony na szukanie prawdy. Tendencje monistyczne i mechanistyczne w ujmowaniu świata tak głęboko zakorzeniły się w umysłowości dzisiejszego uczonego, że trudno mu się od nich oderwać, a przecież wszelkie monistyczne poglądy na świat wyznaczają już tylko jedną metodę badania. To zaś nie zachęca do dopatrywania się różnorodności typów poznania i jego metod.

Celem wyzbycia się tych uprzedzeń w stosunku do sprawy rozszerzenia zasięgu teorii nauki dobrze będzie zapoznać się od strony historycznej z koncepcjami wiedzy naukowej oraz uświadomić sobie założenia i uwarunkowania filozoficzne, jakie leżą u podstaw współczesnej teorii nauki. Dzieje dostarczają przykładów ujęć wiedzy szerszych lub zgoła innych niż koncepcje dzisiejsze. Uświadomienie sobie tego faktu może przynajmniej zachęci do zainteresowania się którymś z tych ujęć różnych od współczesnego. Supozycje wyraźne lub ukryte obecnej teorii nauki okażą jej względność i nieadekwatność w stosunku do pokładanych w niej nadziei, a co za tym idzie bezpodstawne pretensje do posiadania monopolu na receptę na wszelką wiedzę naukową.

Historia zarówno teorii nauki, jak i uprawiania nauk wskazuje,

że poznanie wiedzotwórcze dotyczyło z jednej strony natur (istot) rzeczy bądź ich właściwości, a z drugiej — nie tylko świata transcendentnego, ale też myśli i tak osobliwego tworu kulturowego, jakim jest język (znaki językowe). Niekiedy sprawiało niemały kłopot odpowiednie uchwycenie właściwego stosunku między rzeczą, myślą i znakiem. Bywały okresy, że jeden z tych przedmiotów nauki determinowano ekskluzywnie, ale w następnych epokach równie silnie i wyłącznie przeciwstawiano mu inny, czy wreszcie próbowano ustalić jakieś między nimi zależności. Podobnie rzecz przedstawiała się z filozoficzną wizją badanego świata. Widziano go jednolitym w różnych typach monizmu albo różnorodnym w pluralizmie. Pojmowano go nie zawsze tylko mechanicystycznie, materialistycznie czy spirytualistycznie. Występująca kilkakrotnie w ciągu dziejów tendencja do jedności wiedzy faworyzowała jednolitą wizję świata, bo to znacznie ułatwiało uprawianie nauki. Prostota, jedność w wielości jest pociągająca dla człowieka i jest może wyrazem chęci narzucenia światu jedności jego własnej psychofizycznej natury. Ale czy należy do niej dążyć za wszelką cenę i czy na każdej drodze? Trzeba chyba szukać właściwej drogi i postępować tak, aby nie ucierpiały na tym prawdziwość i adekwatność poznania.

Jakie zadania stawiano wiedzy? Bezpośrednio chodziło o odpoznanie świata i to — w maksymalistycznych porywach — pewne, konieczne i ogólne. Po gorzkich zawodach starano się już tylko o możliwie najbardziej prawdopodobne i najmocniej uzasadnione. Raz miały to być tylko wiadomości, innym razem wyjaśniająca teoria a jeszcze innym — mądrość. Samo wyjaśnianie odbywało się bądź jedynie przez podanie najbliższych powodów wyrażalnych w prawidłowościach zdarzeń bądź niekiedy poprzez ostateczne racje wewnętrzne i zewnętrzne. Ostateczne cele wiedzy miały charakter teoretyczny, spekulatywny, jak np. zaspokojenie ogólnoludzkich zainteresowań umysłowych czy nawet wiedza dla samej wiedzy lub spekulacja dla samej spekulacji, albo charakter praktyczny, gdy dążono do wykorzystania wiedzy przy rozwiązywaniu zagadek życia, problemów światopoglądowych i ustalaniu norm postępowania lub przeobrażaniu świata (użyteczność techniczna).

Jeśli chodzi o metody zdobywania i uzasadniania wiedzy, to obok różnych postaci indukcji i dedukcji, używanych osobno lub łącznie, przyjmowano pewne sposoby bezpośredniego poznania czy to intelektualnego, czy to irracjonalnego. Zróżnicowanie w koncepcji metody powstawało i stąd, że obok podejść do przedmiotu nauki, które by można nazwać obiektywnymi, istniały ujęcia subiektywistyczne czy też semiotyczne.

Wzajemny stosunek różnych dziedzin wiedzy układał się rozmaicie. Jeśli chodzi o relacje poznania filozoficznego do tzw. szczegółowego, to obok stanowiska uznającego wyłączność jednego lub drugiego istniały poglądy zmierzające do połączenia obu. Uznawano przy tym ich autonomiczność pełną lub częściową. W pierwszym przypadku posiadały własny przedmiot, cel i metodę, a w drugim — miały jedynie swoiste przedmioty. Cele i metody natomiast zasadniczo były jednakowe. Przy zachowaniu całkowitej autonomiczności filozofii określano jej stosunek do nauk szczegółowych w ten sposób, że stanowiła bądź zasady (*principia*) dla ich wydedukowania, bądź użyczała jedynie metasystemowych założeń, nie będących specyficznymi dla nauk szczegółowych tezami.

Dzieje teorii nauki dostarczają sporo ilustracji dla tezy, że dla poszczególnych epok charakterystyczne były określone, partykularne — często ciasne — poglądy na przedmiot, zadanie i metodę nauki. Z drugiej strony zbyt skrajne ujęcia natury poznania naukowego nie zaspokajają na długo aspiracji umysłowych człowieka. Czy nie można by z tego wyciągnąć wniosku, że należy tworzyć teorię nauki raczej uniwersalistyczną niż rygorystyczną?

Z rozpatrywania zadań, jakie stawiano wiedzy, narzuca się jeszcze inna ważna myśl. Prawie zawsze mocno akcentowano potrzebę wykorzystywania wiedzy przy rozwiązywaniu zagadnień światopoglądowych. Powstaje pytanie, czy cel taki może spełniać ciasno pojęta nauka. Scjentyzm pokładał w tym względzie w nauce wielkie nadzieje. Jednakże próba zbudowania tzw. czysto naukowego poglądu na świat, przy jednoczesnej rygorystycznej koncepcji wiedzy, zawiodła na całej linii. Ta nauka, którą uznano za rzetelną i spełniającą stawiane jej wymagania epistemologiczno-metodologiczne, nie wystarczyła do zaspokojenia wszystkich życiowo doniosłych zainteresowań umysłowych człowieka. Zadowoliła jego potrzeby jedynie na dość ograniczonym odcinku. Rozwiązania wielu zasadniczych i największych zagadek musiał on szukać w sposób niekontrolowany racjonalnie i u źródeł irracjonalnych. Nie jest to chyba przypadek, że współcześni naukowcy — nie wyłączając nawet matematyków — wpadają często przy konstruowaniu podstaw światopoglądu w różnego rodzaju mistykę.

Dlaczego nauka współczesna, szczycąca się tak znakomitymi rezultatami, nie może wystarczyć dzisiejszemu człowiekowi do zbudowania pełnego poglądu na świat? Wydaje się, że dwa ściśle zresztą ze sobą związane powody stoją temu na przeszkodzie: ukształtowana dziś struktura wiedzy oraz odrzucenie możliwości istnienia obok zagadnień właściwych dla obecnych nauk szczegó-

łowych jeszcze innych, zasadniczo od nich odmiennych, których współczesna nauka nie rozwiązuje ani rozwiązać nie może.

Umysł ludzki dręczą pytania zasadnicze dla istnienia człowieka, a nie znajdujące się w zasięgu dyscyplin szczegółowych. Chce on dociec w sposób systematyczny i poznawczo odpowiedzialny, jaki jest ostateczny sens istnienia otaczającej go rzeczywistości i jego samego oraz ostatecznie skąd i dlaczego taki jest świat. Również co do najgłębszej natury rzeczywistości rodzą się zagadki nękające żądny wiedzy rozum ludzki, a nie znajdujące rozwiązania w naukach szczegółowych. Czym jest człowiek i świat, czym ostatecznie zmiana, czym byt przypadkowy? Co do faktycznej istoty procesów psychicznych pytamy między innymi o to, czy są objawem pewnych, określonych zjawisk fizjologicznych, czy stanowią fakty nie wypływające z ich istoty. Nie można zbyć takich pytań stwierdzeniem, że są to problemy nierozwiązalne lub „pozbawione naukowego sensu", bo umysł uporczywie domaga się ich rozwiązania, bo na nich buduje się pogląd na istotę człowieka i świata. A wreszcie chcemy znać naturę świata możliwego, jak np. to, czy w ogóle możliwe są wartości moralne (czy tylko dobro i zło, czy jeszcze inne), czy możliwe są przedmiotowe formy kategorialne, czy jest możliwa forma procesu, który by rozgrywał się bez żadnego podłoża substancjalnego, a wreszcie czym jest istota jakiegoś przedmiotu [4].

Rozwiązywanie powyższej problematyki może stanowić dziedzinę wiedzy ludzkiej, różną wprawdzie od nauk szczegółowych, ale racjonalną, systematyczną i kierującą się poznawczą odpowiedzialnością, a może również zamienić się w mistykę lub jakieś irracjonalne przeżywania czy też niekontrolowalne spekulacje. Doświadczenie historyczne i osobiste pokazuje przykłady obu możliwości. Nie zna natomiast ani całkowitego zlikwidowania na dłuższą metę tych zagadnień, ani zastąpienia ich bez reszty czysto naukowymi w ciasnym tego ostatniego słowa znaczeniu.

Cały system wiedzy ludzkiej ogranicza się dziś do tzw. nauk szczegółowych, dopełnionych wiadomościami technicznymi i czasem pewnymi interpretacjami tez naukowych, co ma stanowić filozofię lub podstawę dla światopoglądu. Wydaje się jednak, że filozoficzne i światopoglądowe interpretacje są tu niemożliwe, o ile nie uwzględni się pewnych założeń przednaukowych o rzeczywistości badanej i badającej. Wszelka filozofia w prawdziwym tego słowa znaczeniu nie może być jedynie wtórna w stosunku do nauk, bo te suponują tezy (oczywiście jako pozasystemowe niespecyficzne swoje twierdzenia) o charakterze filozoficznym.

---

[4] Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Kraków 1947, I, s. 34—39.

Mogą to być założenia bądź ujęte potocznie, bądź systematycznie i racjonalnie; albo nieuświadomione, albo wyraźnie przebadane i deliberatywnie przyjęte. Zawsze jednak konieczne są do tego, aby filozoficznie i światopoglądowo interpretować tezy nauki. Skoro taka jest sytuacja, to najsłuszniej byłoby autonomiczne zagadnienia filozoficzne włączyć do systemu całej racjonalnej i rzetelnej wiedzy ludzkiej oraz umieścić je w dziale podstaw światopoglądu i nauk szczegółowych. Wysuwano czasem zarzut, że tak pojęta filozofia przeszkadza naukom. Comte np. mówił, że „nauki rozwiną się pomyślniej, gdy będą uprawiane niezależnie od filozofii". W pewnym sensie jest to słuszne. Związek bowiem nauk z filozofią nie ma polegać na tym, aby je z niej dedukować tak, jak to twierdzili czy robili dawniejsi filozofowie (np. jeszcze Kartezjusz). Uwarunkowanie filozoficzne nauk szczegółowych nie powinno znosić autonomiczności tak jednej, jak drugich. Filozofia daje swoiste i odrębne, pozanaukowe, interpretacyjne, światopoglądowe przesłanki, a nie ogólne twierdzenia, z których wynikają inferencyjnie tezy nauk pozytywnych.

Istnieją również uwarunkowania filozoficzne współczesnej teorii nauki. Określa się w niej naturę nauki i na podstawie tego wyłącza poza zakres wiedzy poznanie metafizykalne. Pytamy, na jakiej podstawie się to czyni? Oczywiście w oparciu o współczesną praktykę naukową. Ale ta ukształtowała się na skutek przyjęcia monistyczno-mechanicystycznego modelu świata, fenomenistycznych zadań poznawczych i logiczno-empirystycznej metody. Powstaje więc swego rodzaju błędne koło. Faktycznie zlikwiduje je uwyraźnienie faktu, iż teoria nauki przyjmuje ostatecznie milcząco pewne tezy filozoficzne i w ich granicach formułuje swoje twierdzenia [5]. Tez tych jednak nie uzasadnia, przyjmuje na wiarę lub w oparciu o tradycję, bo nie może tego uczynić „naukowo" bez popadnięcia w sprzeczność (gdy okazywałaby to na innej drodze niż sama dopuszcza), lub błędne koło (jeśli dowodziłaby swoją metodą logiko-empirystyczną). Niektórzy próbują wyjść z tej kłopotliwej sytuacji dzięki stwierdzeniu, że nieuzasadnialne założenia są po prostu naukowymi regułami gry, które definiują, co w tej grze ma być rozumiane pod nazwą „wiedza", „metoda" itd. Oczywiście nie rozwiązuje to ostatecznie sprawy, bo mamy prawo pytać dalej jakie są teoretyczne podstawy tych reguł.

W związku z założeniami filozoficznymi w teorii nauki rodzą się i inne zagadnienia. Przeciw tendencjom do rozszerzania zasięgu nauki podkreśla się, że świat może być nie tylko poznawany lecz również wielorako przeżywany. Problematykę metafizykalną zali-

[5] Por. S. Kamiński, *O niektórych uwarunkowaniach współczesnej filozofii nauki*, „Zeszyty Naukowe KUL", IV (1960), z. 3 (15).

czyć można właśnie do tej drugiej dziedziny. Otóż pytamy, czy nie dzieje się tak z powodu przyjęcia metody logiko-empirystycznej jako jedynego sposobu wartościowania tego, co należy do poznania, a co do przeżywania. Podobnie jest z twierdzeniem, że postęp nauki, a w konsekwencji wprowadzenie właściwych zmian w fizycznym i społecznym otoczeniu człowieka nie muszą odpowiadać na wszystkie zagadki umysłu ani wyzwalać ludzkości ze wszystkich jej trosk i kłopotów — lecz tylko z usuwalnych; takie stwierdzenie domaga się odpowiedzi na pytanie o podstawę dokonania podziału problematyki na rozwiązalną i nierozwiązalną oraz nieszczęść na usuwalne i nieusuwalne. Czy znowu nie wchodzi tu w grę supozycja o naturze świata i człowieka, o konkretnie mechanistycznej strukturze rzeczywistości i jedyności metody logiczno-empirystycznej? Jeśliby tak było, to bezzasadnie dyskwalifikowałoby się z góry inne ujęcia świata i inne metody (wbrew temu czego dowodzi np. E. Nagel, *Logic without Metaphysics*, New York 1956). Nie wolno więc likwidować racjonalnej problematyki interesującej człowieka i życiowo doniosłej dlatego, że nie mieści się w ramach przyjętej koncepcji wiedzy i że brak metod odpowiednich do jej rozwiązania. Trzeba raczej rozszerzyć zasięg wiedzy i szukać może nawet żmudnie właściwych sposobów dla uprawiania niektórych jej działów. Wobec tego wydaje się uzasadniony postulat domagający się bardziej uniwersalnej teorii nauki. Zwłaszcza chodzi o to, aby dopuszczała jako przedmiot wiedzy świat w jego aspektach różnych wprawdzie od tych, które są przedmiotem badań nauk szczegółowych, ale wszystkich takich, które dla człowieka mają życiową wartość. Nauka winna więc badać nie tylko aspekty zjawiskowe dla opanowania i przetwarzania świata, lecz i naturę świata dla zaspokojenia wrodzonej tęsknoty do zrozumienia sensu rzeczywistości i naszego w niej istnienia, ostatecznych podstaw szczęścia i cierpienia. Nie należy ograniczać się do ujęć świata, przy których problematyka będzie łatwo rozwiązywalna i efektowna, ale raczej do dających jak najpełniejsze, najwszechstronniejsze wyjaśnienie rzeczywistości. Przy tym pierwszorzędnie należy badać rzeczywistość pozamyślową i pozajęzykową, a myśli i język tylko wtórnie. Stąd można i trzeba badać istnienie i wszystko to, co się z nim łączy w bycie; a właściwie istnienie jako przyporządkowane naturze, bo istnienie samo jako niepojęciowalne nie może być przedmiotem nauki. Nie należy z góry przesądzać, jakiego typu jest byt. Zajmując się istnieniem ujętym w bardzo prostych aspektach jesteśmy w stanie dojść dopiero do tych determinacji.

Celem wiedzy może być nie tylko ujęcie prawidłowości zjawisk z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem dla wykorzy-

stania tego w technice, nie tylko stwierdzanie koniecznych praw dotyczących struktur myślowych i samego posługiwania się językiem dla dostarczenia form różnym rodzajom wiedzy, lecz także twierdzenia rzeczowe i konieczne odnoszące się do najprostszych aspektów rzeczywistości i tłumaczące je przez najbardziej ostateczne racje, a stąd przydatne dla ukonstytuowania światopoglądu. Nie należy też ekskluzywnie determinować metody uprawiania wiedzy. Obok indukcji, dedukcji oraz różnych ich połączeń można w pewnych przypadkach dopuścić metodę intuicji intelektualnej w zdobywaniu i uzasadnianiu niektórych twierdzeń. Nie stanowi to ani przekreślenia natury poznania rzetelnego, ani podważenia racjonalizmu. Odwołujemy się bowiem do niej nawet w matematyce, jeśli nie traktujemy tej ostatniej jedynie formalistycznie.

Mieczysław A. Krąpiec OP i ks. Stanisław Kamiński

ANTONI STĘPIEŃ

METAFIZYKA A ISTNIENIE BOGA

I

Zdarzało mi się niejednokrotnie dyskutować na temat istnienia Boga i prawie zawsze mogłem stwierdzić, iż racjonalne obiekcje przeciwko metafizycznemu oświetleniu tej sprawy dotyczą nie tyle samej struktury dowodów istnienia Boga, ile kwestii daleko bardziej podstawowych, zarówno teorio-poznawczych, jak metafizycznych, a przede wszystkim samej koncepcji metafizyki. Jeszcze raz i w tym punkcie możemy się przekonać, że nie można dyskutować efektywnie jakiejkolwiek sprawy filozoficznej w oderwaniu od podstaw samej filozofii. Oczywiście zagadnienie istnienia Boga podejmować można z różnych motywów i na rozmaitych terenach życia kulturowego. Większość ludzi zajmuje się nim przede wszystkim z motywów — powiedzmy — ogólnożyciowych i na terenie rozważań światopoglądowych. Ta okoliczność poniekąd pomaga, ale bardziej chyba jeszcze przeszkadza naukowemu traktowaniu sprawy; przeszkadza, gdyż nasze światopoglądowe zaangażowanie w znalezieniu sensu życia jest innego typu niż czysto filozoficzne zaangażowanie badacza poszukującego ostatecznej racji tego, co istnieje, i wprowadza czynniki pozaintelektualne, obce poznaniu naukowemu. W tym odczycie zajmować się będę jedynie metafizycznym zagadnieniem istnienia Boga [1].

Metafizyczne spojrzenie na to, co istnieje, jest różne zarówno od spojrzenia potocznego jak i od spojrzeń na rzeczywistość, charakterystycznych dla nauk szczegółowych. Jakże więc można informować o metafizyce niemetafizyków? Język potoczny sam przez się nie jest tu narzędziem wystarczającym. Cóż to zresztą jest „język potoczny"? Rozumienie go i wśród współczesnych logików nie odznacza się bynajmniej jednoznacznością. Dla naszych celów nie

---

[1] Sprawę możliwości dowodów istnienia Boga poza metafizyką omawia artykuł A. M. Krąpca *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak" 59 (1959).

potrzebujemy w to bliżej wchodzić. Zauważmy jednak, że język potoczny jest narzędziem wyrażania stanów psychicznych oraz przekazywania i porządkowania informacji interesujących przede wszystkim z codziennego, praktyczno-życiowego punktu widzenia. Język ten nie jest wcale czymś na kształt jakiegoś uniwersalnego worka, który wszystko sobą obejmuje i w którym wszystko da się powiedzieć. Inny zresztą jest język potoczny lekarza, a inny język potoczny ekonomisty, język potoczny przeciętnego Europejczyka z wyższym wykształceniem a język potoczny Buszmena czy Papuasa, żyjących rodzimą kulturą. Jakże trudno wyrazić adekwatnie np. niektóre magiczne poglądy na świat w naszym codziennym języku! Analogicznie wygląda sprawa z przekładem języka metafizyki na język potoczny niemetafizyka. Przekład taki jest właściwie — ściśle rzecz biorąc — niemożliwy. Można jedynie wzbogacić zastany język potoczny przez wprowadzenie nowych terminów pierwotnych; uchwycenie ich sensu dokonuje się poprzez unaocznianie, poprzez zobaczenie lub pokazanie, tak jak to zazwyczaj ma się rzecz z uchwyceniem sensu terminów spostrzeżeniowych. Dlatego nie zrozumie metafizyki ten, kto przyjmuje ją tylko werbalnie i nie rozszerza równocześnie swego dotychczasowego doświadczenia, pozostając sztywno, kurczowo przy intuicjach języka potocznego, ewentualnie nawet wzbogaconego intuicjami zaczerpniętymi z języków nauk szczegółowych. Trzeba umieć spojrzeć na rzeczywistość nie jako na zbiór rzeczy, które nam ułatwiają lub utrudniają życie, dostarczają przyjemności lub powodują przykrość, dadzą się zmierzyć i wyważyć, dotknąć i powąchać, naśladować i karykaturować, które są znane i nieznane, moje i cudze, obce, bliskie mi i obojętne, ale jako na zbiór bytów: określonych, istniejących jedności (całości), które działają i działając na różny sposób manifestują swój sposób istnienia i swoją strukturę.

Metafizyka jest nauką filozoficzną, która bada byt jako byt, czyli to, co istnieje, ze względu na to, że istnieje, i poszukuje koniecznych i dostatecznych warunków i racji istnienia. Analizując intelektualnie daną doświadczalnie rzeczywistość, znajduje w niej z jednej strony tożsamość, niesprzeczność i posiadanie racji jako niezbędne warunki bycia bytem, z drugiej zaś stwierdza, iż otaczające nas, napotkane w doświadczeniu byty nie posiadają same w sobie dostatecznej racji swojej bytowości. Stąd rodzi się pytanie o ostateczną rację tych bytów i jej (tej racji) bytowy charakter. Zagadnienie istnienia ostatecznej racji, czyli bytu absolutnego, koniecznego, czyli po prostu zagadnienie istnienia Boga, jest więc naturalną kontynuacją zagadnienia sposobu istnienia realnych, spostrzeganych bytów. Jest zagadnieniem narzuconym nam nieod-

parcie z chwilą, gdy stwierdzamy, iż każdy poszczególny byt musi mieć rację swego istnienia i że z nicości nie powstaje nic. Stąd nie można poprawnie i efektywnie uprawiać filozoficznej nauki o Bogu inaczej, jak tylko w ścisłym, organicznym powiązaniu z metafizyką ogólną; teologia filozoficzna jest właściwie metodologicznie i epistemologicznie tylko jednym z dalszych fragmentów metafizycznej analizy bytu.

Chociaż głębia oświetlenia sprawy istnienia Boga jest proporcjonalna do dokładności analizy istnienia bytów nas otaczających, w niniejszym odczycie musimy zrezygnować z odpowiedniej analizy. Zrezygnujemy też z próby nadania argumentacji za istnieniem Boga postaci zewnętrznej, która by zadowoliła najbardziej wymagających spośród współczesnych matematyzujących logików, aczkolwiek nie widać zasadniczych przeszkód w podjęciu takiej próby (znane są propozycje na ten temat ks. Salamuchy). Nie zrobimy tego z dwu powodów. Po pierwsze, nadanie argumentacji metafizycznej postaci logistycznej, przy której operacje poznawczo-intelektualne wyręczane są w znacznej mierze operacjami na kształtach napisów, byłoby zabiegiem o charakterze zewnętrznym, raczej kosmetycznym niż merytorycznym, zbytnio komplikującym całą sprawę. Oczywiście rozumowanie metafizyka nie może przebiegać i nie przebiega wbrew prawom logiki formalnej. Ale pamiętajmy o tym, że współczesne logiczne systemy dedukcyjne nie stanowią pełnej ani też jedynej kodyfikacji wszelkich poprawnie konkludujących wnioskowań, że logika formalna to logika ekstencjonalna (zakresowa), matematyczna. Oprócz związków międzyzdaniowych przez nią rozważanych zachodzą też związki międzyzdaniowe o charakterze treściowym, pozaformalnym, i takie przede wszystkim występują w metafizyce. Po drugie, sprawy sporne dotyczą nie przebiegu rozumowań, lecz ich przesłanek czy założeń, a tych nie można uzasadniać na drodze czysto formalnie ujętej dedukcji. Zabieg formalizacji argumentacji metafizycznej dla naszych celów nie wydaje się przeto potrzebny.

II

Metafizyka zna pięć dowodów zwanych też drogami, prowadzącymi do uznania tezy o istnieniu Boga; ich klasyczne sformułowania spotykamy w *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu. Nie będziemy tu omawiać dwu ostatnich z nich (ze stopni doskonałości, z przyczynowości celowej) ani też dyskutować sprawy wzajemnych stosunków między wszystkimi pięcioma dowodami, gdyż wyma-

gałoby to dokładnej znajomości wielu spraw, które musimy pominąć. Przedstawimy krótko argumentację zawartą w trzech pierwszych dowodach: z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z przygodności bytów nas otaczających.

Stwierdzamy empirycznie realne istnienie różnorodnych bytów. Byty te charakteryzują się zarówno zespołem odrębnych kwalifikacji jak i rozmaitymi wzajemnymi związkami i uwarunkowaniami. Są one zmienne, powstają i zanikają, żaden z nich nie musi istnieć. Co to znaczy, że jakiś byt jest zmienny? Znaczy to, bądź że jakiś byt nabył lub nabywa nową kwalifikację, która przedtem nie istniała (zmiana przypadłościowa), bądź że zaistniał byt, którego przedtem nie było (zmiana substancjalna). Co to znaczy, że jakiś byt nie musi istnieć (jest niekonieczny, przygodny)? Znaczy to, iż byt bądź powstał, bądź przestał istnieć, a więc nie zawsze istniał. Po tych ustaleniach stawiamy pytanie: czy dostateczną racją zaistnienia zmiany, nowego bytu lub bytu, który nie musi istnieć, jest sam ów byt zmienny, powstający i tracący istnienie, niekonieczny? Lecz przecież gdyby byt zmienny był racją samej zmiany i jej rezultatów (nowego bytu, który zaistniał w następstwie zmiany), wówczas byłby w sytuacji tego, który dawałby sobie to, czego nie posiada, a więc zarazem miałby i nie miałby, a więc realizowałby sprzeczność bytową. Gdyby — dalej — byt powstający był racją swego powstania, wówczas działałby przed własnym istnieniem, zarazem by istniał (bo działałby jako przyczyna swego istnienia, a nicość nie działa) i nie istniałby (bo dopiero musi powstać, by istniał), co też byłoby realizacją sprzeczności bytowej. Podobnie byt niekonieczny [2] istniejąc dzięki sobie posiadałby zarazem rację istnienia i nie posiadał (skoro kiedyś zaistniał lub kiedyś przestał istnieć). Jeżeli więc byt nie może być sprzeczny, zmiana, zaistnienie i przygodność bytu wymagają istnienia racji zewnętrznej wobec tego, co się zmienia, powstaje lub istnieje niekoniecznie.

Ta racja zewnętrzna może być bądź niezmienna, konieczna, bądź zmienna, przygodna; jeśli zachodzi ostatnia sytuacja bytowa, wymaga ona z kolei innej zewnętrznej racji swego istnienia. Nie można jednak iść w nieskończoność i poprzestać na tym. Gdyby bowiem nawet istniał nieskończony zbiór bytów zmiennych i niekoniecznych, przez to samo, że jest nieskończony, nie tłumaczyłby swego zaistnienia. Trudno przypuścić, by przez proste sumowanie (nawet w nieskończoność nieprzeliczalną) lub uporządkowanie

---

[2] Byt istniejąc ma rację istnienia w sobie lub poza sobą; jeśli w sobie, to nie może powstawać ani niszczeć, ale musi istnieć zawsze.

w szereg czy w szeregi w czasie, elementy niekonieczne stawały się konieczne. Świat będący zbiorem bytów zmiennych i przygodnych, nawet w razie swej nieskończoności w czasie i przestrzeni pozostanie światem bytów nie posiadających racji swego istnienia. Aby mógł istnieć byt zmienny, musi istnieć byt niezmienny, aby mógł istnieć byt przygodny, musi istnieć byt konieczny. Inaczej bowiem w świecie realnym realizowałby się notorycznie absurd: z nicości wyłaniałyby się (spontanicznie) co raz to nowe byty, poza niebytem nie byłoby jakiejkolwiek racji tego, że coś w ogóle istnieje i że istnieje tak właśnie, a nie inaczej.

Chcę teraz przeprowadzić nieco dokładniejszą analizę ważniejszych założeń argumentacji, mając na uwadze tę jej postać, która wychodzi od analizy zmiany. Wielu filozofów uważa, iż jest to wyjście niewdzięczne, jeżeli chodzi o współczesnego odbiorcę, skłonnego — z racji swego scjentyzmu i pozytywizmu — do traktowania wszelkiej zmiany na sposób fizykalny. Otóż trzeba tu wyraźnie powiedzieć, iż jest to trudność, przed którą nie można uciekać. Jeżeli ktoś nie zrozumie różnicy między fizykalnym a metafizycznym ujęciem ruchu czy zmiany i nie uzna zasadności i wiedzotwórczego charakteru obu tych sposobów postępowania poznawczego, nie można sądzić, aby mógł zrozumieć i uznać jakąkolwiek inną argumentację metafizyczną. Zagadnienie należy atakować frontalnie.

Zmianę można w metafizyce analizować dwojako: przy użyciu szeregu takich pojęć, jak akt i możność, istota i istnienie, materia i forma, substancja i przypadłość, lub posługując się tylko przeciwstawieniem bytu i niebytu. W niniejszych rozważaniach poprzestać musimy na tym drugim sposobie, aczkolwiek zdajemy sobie sprawę z tego, iż może on przez swój upraszczający nieco charakter spotkać się z zarzutem braku dostatecznej siły unaoczniającej.

A oto zasadnicze kroki naszego rozumowania.

1. Istnieje realnie co najmniej jeden byt zmienny.

2. Byt zmienny=(a) byt, który nabył lub nabywa nową własność, której przedtem nie było, lub (b) byt, który zaistniał, powstał, chociaż kiedyś go nie było.

Obydwa wypadki są podobne, ponieważ w obydwu mamy do czynienia z sytuacją, w której coś, co było (pod pewnym lub pod każdym względem) niebytem, stało się bytem, z sytuacją, w której zaistniał nowy byt. Można z grubsza powiedzieć, że jeśli rozpatrujemy tylko przypadek (a), otrzymamy dowód z ruchu, jeżeli przypadek (b) — dowód z przyczynowości sprawczej; jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę to, że w obu przypadkach stwierdzamy zaistnienie czegoś, czego nie było, a więc czegoś, co nie musi istnieć,

oraz zapytamy o rację zaistnienia takiego bytu, wówczas otrzymamy dowód z przygodności. Ograniczymy się dalej tylko do pierwszego przypadku, chociażby dlatego, iż istnienie zmian przypadłościowych przyjmują (z wyjątkiem jedynie może reistów) wszyscy realiści, nawet tacy, którzy monizując negują istnienie zmian substancjalnych.

Przypuśćmy więc, że jakiś byt x zmienił się przypadłościowo. Znaczy to, że byt ów w chwili A nie posiadał pewnej (przynajmniej jednej) własności f, zaś w chwili B (różnej od A) tę własność już posiadł. Różnica między x w A, a x w B jest realna, bytowa. Byt x w A jest niebytem w stosunku do bytu x w B w aspekcie f. Stawiamy pytanie, czy byt x w A jest racją dostateczną bytu x w B, czy — innymi słowy — byt x dał sobie to, czego nie posiadał (bo gdyby posiadał, nie potrzebowałby się zmieniać), mianowicie własność f?

Łatwo zauważyć, iż gdyby byt dawał sobie to, czego by nie posiadał, zarazem by coś posiadał (bo dać można tylko, co się ma) i nie posiadał (bo dopiero by sobie dawał, żeby mieć), a więc byłby sprzeczny. Ktoś jednak nadmiernie krytyczny mógłby podnieść, iż takie sformułowanie jest metaforą, nieuprawnionym przeniesieniem własności pewnego typu stosunków międzyludzkich (mianowicie stosunków dawania czegoś komuś) na stosunki dotyczące samego istnienia. Przypuśćmy, że zarzut jest słuszny i sformułujmy sprawę nieco inaczej. Byt x przed zmianą (w chwili A) ma się do bytu x po zmianie (w chwili B) jak niebyt do bytu w aspekcie f. Gdyby x przed zmianą był racją dostateczną zaistnienia x po zmianie, wówczas racją zaistnienia bytu f byłby niebyt f, (bowiem w chwili A f nie istniało)[3]. Gdyby zaś nicość była racją bytu, przestałaby być nicością. Wobec tego racją dostateczną za-

---

[3] Być może ktoś nie zgodzi się na ujęcie stosunku x przed zmianą do x po zmianie jako stosunku niebytu do bytu w aspekcie f, twierdząc iż x przed zmianą był w możności (do) posiadania f i dzięki temu był współprzyczyną zaistnienia f. Ponieważ nie mogę tutaj przedyskutować dokładnie teorii aktu i możności oraz dokonać analizy istnienia realnego, krótko tylko wyjaśniam: realność może być aktualna i potencjalna, przy czym można by dalej wyróżnić rozmaite typy czy stopnie możności. W aspekcie treściowym możność odgrywa doniosłą rolę współprzyczyny. W aspekcie jednak egzystencjalnym możność istnieje jedynie w sensie wtórnym, pochodnym, swoją rzeczywistość bierze tylko stąd, iż to, co w akcie jest jakieś, jest określone. Przeto f w możności jest niebytem w stosunku do f w akcie (coś istnieje realnie pierwotnie, dosłownie o tyle, o ile jest w akcie, a realnie pochodnie o tyle, o ile jest związane z aktem, o ile jest dopuszczone przez akt) i nie może być przyczyną bytu f, nie może samo przejść w akt. Bliższe uzasadnienie powyższych stwierdzeń oraz omówienie konsekwencji zarysowanej sytuacji bytowej mogłoby być tematem osobnego artykułu zawierającego analizę istnienia realnego.

istnienia bytu *f* musi być byt zewnętrzny względem bytu zmiennego *x*. Nie może on być z kolei zmienny, ponieważ w ten sposób sprawa by się przesunęła a nie rozwiązała. Ostatecznie więc racją istnienia bytu zmiennego jest byt niezmienny.

Widzimy stąd, iż zasadniczą rolę w przebiegu rozumowania odgrywa zasada racji dostatecznej w postaci: każdy byt musi mieć rację swego istnienia. Ona to upoważnia nas do uporczywego stawiania pytania „dlaczego?" pod adresem każdego napotkanego istnienia. Zasada racji dostatecznej w rozmaitych mniej lub bardziej ogólnych sformułowaniach jest stosowana i zakładana we wszelkich naukach i przedsięwzięciach poznawczych. Jej uznanie narzuca się intelektowi, skoro ten stwierdzi, iż byt jest sobą, że jeśli istnieje byt, to istnieje to, co czyni, że byt jest sobą, że byty nie powstają jakkolwiek, w anarchicznej spontaniczności (spontaniczność ta dotyczyłaby tego, co dopiero ma zaistnieć!), że nicość nie może wyłaniać bytu z siebie, ponieważ nie może działać i mieć skutków. Ostatecznie rozstrzygnąć powinno wątpliwości umysłów podejrzliwych zwrócenie uwagi na teoriopoznawczą pozycję i konsekwencję negacji zasady racji dostatecznej. Jeżeli decydujemy się na negację tej zasady, to konsekwentnie zanegować ją musimy generalnie. A jeśli tak, jeśli nie istnieje racja dostateczna istnienia i byt jej nie potrzebuje, to wtedy wszystko jest możliwe i nie zachodzi różnica między pomyłką a niezwykłym przypadkiem, a więc także między błędem a prawdą! Możemy tylko rejestrować częstość występowania w polu naszej uwagi rozmaitych przypadków i zbieżności. Nie wolno nam jednak o tym mówić (jeśli mowy nie traktujemy jedynie jako zbioru wykrzykników), gdyż mówienie na serio zakłada (między innymi) uznanie istnienia uporządkowanej struktury językowej. W konsekwencji upada racjonalna koncepcja nauki i właściwie wszelkie poznanie. Konkludując: jeżeli już zdecydowaliśmy się mówić językiem, w którym obowiązuje niesprzeczność i konsekwencja, musimy zgodzić się na dwuczłonową dyzjunkcję: albo przyjmiemy w całej rozciągłości zasadę racji dostatecznej wraz z jej konsekwencjami odnośnie do istnienia bytu zmiennego, niekoniecznego, albo przestaniemy uprawiać naukę i zaczniemy notorycznie i permanentnie milczeć.

Analizując w przedstawiony sposób zmienność i przygodność bytów nas otaczających dochodzimy do uznania, iż racja dostateczna i ostateczna ich istnienia jest bytem niezmiennym, koniecznym. Jest to byt radykalnie odmienny w swej strukturze od bytu przygodnego, ponieważ istnienie stanowi jego istotę; stąd orzekać o nim można tylko analogicznie. Byt ten z uwagi na swoją niezmienność (brak potencjalności) nie może być ani materialny, ani

psychiczny na sposób psychiki ludzkiej. Z dalszych analiz, których nie mogę tu przeprowadzać[4], wynika iż ów pierwotny byt posiada intelekt i wolę, jest przeto bytem osobowym. Wspominam o tym ze względu na temat dalszych rozważań IV Tygodnia Filozoficznego. Uprzedzając przyszłe sformułowania zauważę, iż można mówić w rozmaitych sensach o personalizmie etycznym (wzgl. aksjologicznym) i metafizycznym, i ten pierwszy opierać na drugim. Jeżeli chodzi o personalizm metafizyczny, to da się go rozumieć co najmniej dwojako: 1 — jako stanowisko uznające, iż obok bytów nieosobowych istnieją byty posiadające intelekt i wolę, a więc zdolne (przynajmniej częściowo) do autodeterminacji; 2 — jako stanowisko, według którego zasadnicza bytowa wartość i rola przypada w rzeczywistości osobom lub Osobie. Przedstawione wyżej rozważania prowadzą do uznania personalizmu metafizycznego w obu tych znaczeniach.

Chcę jeszcze zaznaczyć, że wszystko, co wiemy o Bogu, na terenie metafizyki jest związane z tym, iż jest On racją dostateczną i ostateczną istnienia bytów zmiennych i przygodnych[5].

Antoni Stępień

---

[4] Te sprawy były częściowo omawiane na II Tygodniu Filozoficznym, zob. „Znak" 59 (maj 1959).

[5] Zasadnicza literatura zagadnienia w języku polskim: A. M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; tenże, *Jeszcze raz o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak" 25 (1950); K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, 2 t., Warszawa 1957; B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak" 50—51 (1958); tenże, *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak" 47 (1958); E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960; E. L. Mascall, *Ten, który jest*, Warszawa 1958; Fr. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1958; W. Granat, *Teodycea*, Poznań 1960. Próbę krytyki marksistowsknej, niestety ogólnikową i opartą na nieporozumieniach, dali: L. Kołakowski, Wł. Krajewski i J. Kuczyński.

Seminarium dyskusyjne

Zagadnienie pozycji metodologicznej metafizyki (czy jest nauką, czy swobodną twórczością o charakterze irracjonalnym), natury poznania metafizycznego, jego stosunku do nauk szczegółowych, potrzeby i wartości dla współczesnego człowieka tego rodzaju dociekań oraz problem istnienia i poznawalności Boga — to „powracająca fala" dyskusyjnych tematów dotychczasowych Tygodni Filozoficznych i innych tego typu spotkań (np. warszawskie spotkanie filozoficzne).

Doświadczenie uczy, że nie łatwo tu o porozumienie, zwłaszcza gdy porozumiewać się mają ludzie, dla których jedyną wspólną więzią jest „zainteresowanie tymi problemami", a których dzieli rodzaj wykształcenia (w dyskusji brali udział studenci politechniki, nauk przyrodniczych, humanistycznych, filozofii, teologii), „szkoła" i „kierunek" filozoficzny oraz stopień erudycji. Wówczas dyskusja może stanowić tylko okazję uświadomienia sobie problemów, dojrzenia, że możliwe są różne stanowiska, skontrolowania, czy nie zajmuje się stanowiska zbyt ekskluzywnego. Rzeczowy i nieagresywny charakter wypowiedzi zdawał się potwierdzać zrozumienie celu tego typu dyskusji.

I.

W dyskusji poruszono wiele interesujących spraw, jak np. stosunek między filozofią, metafizyką i ontologią, wysunięto problem wartości i adekwatności tomizmu jako przede wszystkim filozofii bytu, a nie epistemologii (w przeciwstawieniu do fenomenologii), sprawę aspektywności czy integralności poznania metafizycznego. Główny nurt dyskusji skupił się jednak wokół zagadnień dotyczących: 1° — charakteru niektórych tez postawionych w odczytach; 2° — możliwości filozofii rozumianej jako uogólnienie wyników nauk szczegółowych; 3° — naukowości zdań metafizycznych oraz 4° — wartości i sensowności poznania metafizycznego.

1. Takie tezy wykładów, jak np. „metafizyka jest nauką", „filozofia jest nauką", „filozofia utożsamia się z metafizyką", „analiza językowa twierdzeń nauk szczegółowych nie jest filozofią", próbowano zinterpretować na gruncie czysto semantycznym jako definicje arbitralne, wysuwające tylko pewne propozycje (analogia z Carnapa definicją nauki).

W dyskusji nad tym zagadnieniem wyjaśniono, że w obu wykładach nie chodziło o podawanie definicji, ale o przedstawienie pewnych pro-

blemów rzeczowych, mających uzasadnienie w historii (istniały takie ujęcia) i zgodnych z właściwie rozumianą współczesną teorią nauki. Sprowadzanie tego rodzaju problemów do płaszczyzny czysto językowej nie jest wyrazem najnowszych tendencji w teorii nauki.

2. Podkreślana w wykładach specyficzność poznania metafizycznego, sięgająca aspektu poznania (przedmiot właściwy metafizyki: byt jako istniejący) i swoistej metody (intelektualna analiza rzeczywistości w świetle skonstruowanego przedmiotu) odgranicza ją od wszystkich nauk szczegółowych i stawia na zupełnie innej płaszczyźnie metodologicznej.

W związku z tym wysunięto problem, czy takie stanowisko nie jest zbyt ekskluzywne, czy obok tak rozumianej metafizyki nie jest uprawniona teoria rzeczywistości, będąca uogólnieniem nauk szczegółowych. Na tej drodze można by dojść do zespołu hipotez wyjaśniających całą rzeczywistość. Metodologicznie byłaby to sytuacja analogiczna do tworzenia najogólniejszych hipotez na podstawie np. szczegółowych teorii przyrodniczych.

W dyskusji zwrócono uwagę, że nie zachodzi analogia między uogólnianiem na terenie grupy nauk jednorodnych a filozoficznym uogólnianiem różnych teorii. W tym ostatnim przypadku następuje bowiem zmiana aspektu poznania rzeczywistości. I dlatego z metodologicznego punktu widzenia nie jest uprawnione takie połączenie teorii różnych nauk, które w rezultacie miałoby być odpowiedzią na podstawowe problemy metafizyczne dotyczące ostatecznych uzasadnień świata.

3. W związku z tezą, że twierdzenia metafizyczne są zdaniami ogólnymi, koniecznymi i dotyczą świata realnego, wysunięto problem, czy tego rodzaju zdania mogą pretendować do charakteru zdań naukowych, skoro nie mieszczą się w przyjmowanym podziale zdań na: a — analityczne (nieobalalne, ale nie informują o rzeczywistości); b — empiryczne (mówią o rzeczywistości, ale nie są nieobalalne). Poddano także w wątpliwość teoretyczną możliwość racjonalnego uzasadnienia na drodze określonego postępowania metodycznego twierdzeń zarazem koniecznych i rzeczowych. A rozwiązanie tego problemu przesądza o charakterze metafizyki jako nauki.

W toku dyskusji nad tym zagadnieniem kilkakrotnie podkreślano, że we współczesnej teorii nauki uważa się, iż ścisły podział zdań na analityczne i syntetyczne to dogmat empiryzmu. Obecnie przyjmuje się pogląd, że między tymi dwoma rodzajami zdań zachodzi nie ścisła dychotomia, ale pewien gradualizm. Byłoby więc tu miejsce na zdania tego typu, jakie występują w filozofii klasycznej. Oczywiście, będzie to inna ogólność i inna konieczność niż zdań w naukach szczegółowych.

Inna natomiast sprawa, czy dotychczas we właściwy sposób okazywano taki charakter zdań metafizycznych.

4. W wyjaśnianiu problemu, na czym polega poznawcza sensowność i wartość metafizyki, zwrócono uwagę na aspektywny charakter poznania ludzkiego, co znajduje swój wyraz także w poznaniu naukowym. Poszczególne nauki ujmują różne aspekty rzeczywistości i w rezultacie odpowiadają na różne pytania. Żadna z nauk szczegółowych nie daje odpowiedzi na nurtujące ludzi myślących zagadnienie sensu życia, ostatecznych uzasadnień świata. Tezy metafizyczne dotyczące ostatecznego tłumaczenia rzeczywistości wypełniają tę lukę, są więc wartościowe dla życia, zaspokajają bowiem ogólnoludzkie potrzeby intelektualne, są wyrazem dążenia człowieka do poznania absolutnej prawdy o rzeczywistości.

Czy są sensowne? Rozstrzygnięcie tego problemu zależy od tego, co się rozumie przez wyrażenie „zdanie sensowne". Jeżeli sensowne to tyle co sprawdzalne empirycznie — to oczywiście nie są sensowne. Ale obecnie panuje przekonanie, że takie pojęcie sensowności w teorii nauki jest zbyt wąskie i dość arbitralne, a więc konieczność rozszerzenia pojęcia sensowności nie podlega dyskusji.

II.

Wachlarz trudności, wątpliwości i zarzutów, postawionych w związku z zagadnieniem problemu Boga w metafizyce tomistycznej, był typowy dla dyskusji, w której biorą udział ludzie wykształceni na naukach szczegółowych. Powracały tu problemy dotyczące poznania metafizycznego, słuszności tomizmu, który zajmując się bytem realnym pomija całą gamę innych bytów (np. wyróżnianych przez fenomenologię). Zasadniczo jednak wypowiedzi dyskusyjne grupowały się wokół trzech zagadnień: 1° — pojęcia zmiany, ruchu, przyczyny, niezmiennego poruszyciela; 2° — konieczności zasady racji dostatecznej oraz 3° — strony formalnej dowodów istnienia Boga.

1. Zarzucano, że u podstaw tych dowodów leży pozaracjonalne założenie, iż byt zmienny miał początek, został stworzony. Zwykła obserwacja zjawisk i badania naukowe (chodzi o badanie nauk szczegółowych) zgodnie stwierdzają fakt, że byty działają wzajemnie na siebie, jedne warunkują drugie. Powstanie jakiegoś zjawiska i zmiany, jakie w nim zachodzą, są uwarunkowane całym splotem warunków i przyczyn i suma tych przyczyn dostatecznie je tłumaczy. Nie zachodzi więc potrzeba odwoływania się do bytu pozaświatowego. Zresztą nauka nie ma prawa wykraczać poza granice świata widzialnego — tam

bowiem przestają obowiązywać racjonalne zasady. Takie samo pojęcie bytu koniecznego, powodującego zmiany, a nie zmieniającego się, wydaje się sprzeczne.

W toku dyskusji nad tymi zagadnieniami zwrócono uwagę, że istnieją różne uwarunkowania między bytami, z różnych też stron można rozpatrywać zmianę. Wypowiedzi powyższe dotyczyły zmian wziętych treściowo, w metafizyce natomiast nie chodzi o uwarunkowania treściowe, ale o warunki samego zaistnienia zmiany, ruchu. Zmiana jest tu pojęta jako przejście ze stanu nieistnienia do stanu istnienia — chodzi więc o warunki samego zaistnienia nowego bytu. Kompetencję udzielania istnienia może mieć tylko byt, który sam posiada to istnienie w swej naturze. Nie neguje się istnienia wielości przyczyn i wzajemnego uwarunkowania między bytami. Ale metafizyka analizując istnienie bytu przygodnego dochodzi do stwierdzenia, że musi istnieć byt, który dla swego istnienia nie potrzebuje innego bytu. Żadna z nauk szczegółowych nie ma narzędzia do stwierdzenia istnienia takiego bytu i zresztą żadna z nauk szczegółowych z racji swego przedmiotu formalnego i z racji swej metody nie jest uprawniona do rozstrzygania problemu istnienia czy nieistnienia Boga. Problem ten na ich terenie w ogóle się nie jawi (jeśli nie przekraczają swych kompetencji). Tylko w filozofii bytu, badającej całą rzeczywistość w aspekcie istnienia i doszukującej się jej ostatecznych uzasadnień, powstaje problem Boga jako racji tłumaczącej istnienie bytu zmiennego. To przejście od istnienia bytów zmiennych do istnienia bytu niezmiennego uprawnione jest tylko w filozofii, która w swym punkcie wyjścia nie stawia żadnych założeń, żadnych prekoncepcji. A jej narzędzia (intelekt uzbrojony w pierwsze oczywiste zasady, zwłaszcza w tym wypadku w zasadę racji dostatecznej) pozwalają jej przekroczyć granice świata widzialnego.

Problem nieruchomego poruszyciela wydaje się sprzeczny, gdy stosujemy do niego ujęcia antropomorficzne (tego typu co w modlitwie: „Panie Boże, spuść nogę i kopnij"). Chodzi tu o podkreślenie, że będąc czystym istnieniem, czystym aktem, absolutną doskonałością wyklucza On pojęcie zmiany, która zawsze suponuje pojęcie niedoskonałości i braku. Oczywiście, sposób działania Bożego w sposób dokładny nie jest nam znany (jest to jednak *docta ignorantia*).

2. W związku z twierdzeniem, że odrzucenie zasady racji dostatecznej prowadziłoby do zatarcia różnicy między prawdą a fałszem i wtedy niemożliwe byłoby jakiekolwiek racjonalne poznanie, zauważono, że odnosi się to tylko do klasycznej definicji prawdy, nie dotyczy natomiast innych jej koncepcji. Dorzucono także, iż istnieją filo-

zofie (np. w ujęciu Kołakowskiego), gdzie nie obowiązuje zasada racji dostatecznej.

W wyjaśnieniu tego problemu stwierdzono, że racjonalna koncepcja nauki zakłada (choć nie wszyscy to sobie uświadamiają) klasyczną definicję prawdy i gdyby nie obowiązywała rzeczywiście zasada racji dostatecznej, niemożliwe byłoby poznanie. Stanowisko Kołakowskiego natomiast jest wyrazem irracjonalizmu i sceptycyzmu.

3. Padały głosy, że tzw. dowody na istnienie Boga są trudne do zrozumienia, przedstawiane w postaci niekomunikatywnej dla współczesnego człowieka, nie przekonują. Czy nie jest jakimś zaniedbaniem ze strony filozofów, iż nie starają się przedstawić ich przy pomocy narzędzi, jakimi dysponuje współczesna logika?

Tu zwrócono uwagę, iż nie można zagadnienia istnienia Boga ograniczać do dowodów, które wyrwane z całego kontekstu systemu, z którym są organicznie związane, rzeczywiście są trudne do zrozumienia. Zrozumienie ich suponuje zrozumienie całej metafizyki i nic dziwnego, że nie może się to stać nawet podczas Tygodnia Filozoficznego. Ciężar problemu tych dowodów nie leży w ich strukturze formalnej i osiągnięcia logiki matematycznej nie doprowadzą do unaukowienia dowodów. Logika jest nauką o zupełnie innym charakterze (nauka formalna), poznanie jej jest ściśle zakresowe, natomiast metafizyka jest nauką realną, poznanie jej ma charakter wybitnie treściowy, analogiczny. Ostatecznym uzasadnieniem jej twierdzeń podstawowych nie jest dowodowe wyprowadzenie ich ze zdań uprzednio przyjętych, ale akt intelektu, który wgłębiając się w istotę rzeczy potrafi dojrzeć konieczną sytuację bytową. Filozof nie dlatego nie formalizuje dowodu, że nie zna logiki czy się jej „boi", lecz nie czyni tego, ponieważ znając logikę wie, iż narzędzia, jakie ona oferuje, nie są odpowiednie do przedmiotu, który on bada.

WŁADYSŁAW KAMIL SZYMAŃSKI OP

METAFIZYCZNE PODSTAWY ETYKI

Koncepcja etyki od strony jej metafizycznych podstaw zarysowuje się już w samej jej problematyce. Ten właśnie wewnętrzny związek etyki z metafizyką zamierzam przedstawić w niniejszym wykładzie.

Podkreślam przy tym z góry, że opracowanie to nie stanowi jakiejś wyczerpującej rozprawy, skoro zakreślone jest tylko na rozmiar jednorazowego, możliwie komunikatywnego rozważania.

I. POJĘCIE ETYKI W OGÓLNEJ KONCEPCJI

Koncepcje etyki występujące w historii myśli etycznej dadzą się sprowadzić do kilku zasadniczych, mających pewną swoją tradycję.

1. Najprymitywniej etykę pojmuje się jako praktykę życia, czyli przede wszystkim jako żywe postępowanie człowieka, to jest jako świadome i wolne działanie ludzkie, które zawsze jakoś jest porządkowane i kierowane.

Na takie ujęcia wskazują słownikowe znaczenia greckiego wyrazu: Eϑoσ, od którego urobiona jest w języku polskim nazwa *etyka* i na którego źródłosłowie oparte są pokrewne mu treścią terminy innych języków europejskich [1].

W tym też najpierwotniejszym sensie niektórzy mówią o tzw. „etyce żywej" [2]. Inni w tym samym duchu określają ją bliżej jako „sztukę życia" osobistego czy społecznego, to jest jako praktyczną umiejętność (a nie jako wiedzę naukową) aktualnego stosowania znanych i obowiązujących zasad moralnych.

Taką koncepcję etyki spotyka się już w starożytności greckiej, np. u Arystypa z Cyreny, a w czasach nowożytnych, w pewnej mierze, np. u Th. Hobbesa, u J. Benthama, u J. St. Milla czy u innych.

---

[1] Por. A. L a l a n d e, *Vocabulaire de la Philosophie*, Paris 1938, „Ethique", „Morale".

[2] Por. J. W o r o n i e c k i, *Etyka*, W: *Zarys filozofii*, Lublin 1929, s. 196.

Są wszakże myśliciele, którzy ujawnioną dotąd koncepcję wiążą tylko i wyłącznie z pojęciem moralności, rozumiejąc przez nią właśnie konkretny stan obyczajów poszczególnych jednostek czy grup społecznych, a dla pojęcia etyki rezerwują inną niż powyżej podana treść.

Istnieje rozumna racja, by tak w związku z pojęciem etyki, jak i w związku z pojęciem moralności, ujmowanej tak, jak proponuje choćby wspomniany pogląd, oddzielać samą praktykę życia zarówno od zasad, które nią kierują, jak i od poznania tych zasad stosowanych w życiu. Istnieje potrzeba ujmowania etyki w całym bogactwie jej treści.

2. Stąd też w historii pojęcia etyki obok rozumienia jej jako praktycznej umiejętności, aktualnego stosowania moralnych zasad życia, występuje i taka jej koncepcja, że pojmuje się etykę jako zbiór norm wskazujących na powinność ich stosowania i kierujących konkretnym działaniem ludzkim.

Tak właśnie mówi się np. o etyce Konfucjusza, Epikura czy innych twórców zbioru norm postępowania.

Podobnie też mówi się o etyce chrześcijańskiej czy marksistowskiej, ze względu na swoisty system, czyli układ wskazań życia moralnego.

W takim też sensie mówi się o etyce lekarskiej, adwokackiej czy innej, z racji szczególnej specyfiki norm uwzględniających spełnianie zawodowych obowiązków.

3. Poza tym jest tendencja pojmowania etyki jako zbioru ocen, czyli zbioru zdań wartościujących czyny ludzkie w dwu zasadniczych grupach, tj. jako czyny z jednej strony dodatnie, szlachetne, dobre, godne pochwały, a z drugiej jako czyny ujemne, nieszlachetne, złe moralnie, godne nagany. W ten sposób etyka rozumiana jest niekiedy w ramach poglądów aksjologicznych [3]. Za taką koncepcją etyki zdaje się przemawiać to, że każdy czyn ludzki wiąże się z szacowaniem go jako dobrego albo jako złego moralnie.

Wyżej podane trzy koncepcje etyki jako samej praktyki, jako zbioru norm czy jako zbioru ocen, nie są uznawane za właściwe przez tych, którzy dopatrują się w etyce teoretycznego jej aspektu — gdy tymczasem dotąd wymienione jej pojęcia przedstawiają etykę tylko i wyłącznie od strony praktycznej.

W historii tego zagadnienia dość licznych przedstawicieli ma pogląd, że etyka to przede wszystkim teoria, czyli nauka lub inaczej — system uzasadnionych twierdzeń, które dotyczą postępowania jako swego przedmiotu badań, dotyczą też ocen i norm

[3] Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralnosci*, Warszawa 1957, s. 43—116; Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, Warszawa 1957, PWN.

o tyle, o ile wskazują na racjonalne ich podstawy, o ile wiążą je logicznie ze sobą, o ile je interpretują i wyjaśniają. Wszakże twierdzenia etyki jako czystej teorii same nie zmierzają do nauczania praktyki życia.

4. W tym ujęciu etyka przedstawia się albo jako teoria opisująca postępowanie ludzkie, które bada się „z nastawieniem beznamiętnego obserwatora", jak pisze M. Ossowska [4], uwzględniając możliwie jak najliczniejsze uwarunkowania indywidualne życia. Ale właściwie nie jest to już ta powszechnie rozumiana etyka norm, lecz raczej nauka o moralności, lub inaczej — etologia.

5. Albo też etyka przedstawia się jako teoria ocen, jak ujmują ją przeważnie zwolennicy aksjologii, np. H. Lotze, Max Scheler, H. Rickert, N. Hartmann i im podobni.

6. Obok tego występuje etyka jako teoria norm moralnych, w odróżnieniu od teorii norm prawnych, czyli od filozofii prawa.

7. A wreszcie, jak można by wnosić z poczynionych powyżej rozróżnień, etyka widziana w aspekcie teoretycznym da się traktować łącznie jako teoria ocen i norm etycznych.

Oprócz poglądów na pojęcie etyki uwzględniających w niej, już to tylko aspekt praktyczny, już to jedynie jej teoretyczny charakter, jakie dotąd zostały wymienione, występują ponadto koncepcje ściśle wiążące teorię ocen i norm z praktyką postępowania.

Przy takim ujęciu nie znaczy to bynajmniej, że etyka przez to samo, że jest teorią, w tej samej mierze jest i praktyką, jak sądził Sokrates, przedstawiciel intelektualizmu moralnego.

W tej koncepcji etyka przedstawia się jako złożona z teorii i praktyki zarazem. Zarysowuje się ona jako nauka normatywna, czyli jako dobrze ustawiona teoria postępowania, ocen i norm z jednej strony, a z drugiej jako zmierzająca do właściwego, bo uzasadnionego, kierowania życiem, tj. jako teoria mająca na celu normowanie i kształtowanie działania ludzkiego.

8. Z takiej pozycji ostatnio Cz. Znamierowski, biorąc pod uwagę mnogość aspektów i zagadnień, wiązanych z pojęciem etyki, próbuje określić ją jako naukę stosowaną słusznego czy też należytego postępowania [5].

9. Jednakże bardziej chyba uzasadniona wydaje się koncepcja etyki jako filozofii postępowania ludzkiego. Takie bowiem rozumienie etyki i taka jej definicja, jak podkreśla to Jerzy Kalinowski w swej oryginalnej pracy *Teoria poznania praktycznego* [6], pozostaje nie tylko w stosunku do wymienionych główniejszych jej

---

[4] dz. cyt. s. 5.

[5] *Etyka, znów normatywna,* W: *Charisteria...,* Warszawa 1960, PWN, s. 305—24.

[6] wyd. KUL, Lublin 1960, s. 120.

określeń, ale i w stosunku do wszelkich znanych jej koncepcji ogólnych w jakimś porządku nadrzędności, ukazując w systematycznym powiązaniu całą treść tego pojęcia.

Jeśli bowiem etyka z natury swej, jak zgodnie wszyscy przyznają, dotyczy ludzkiego postępowania jako swego właściwego przedmiotu badań, to brana jako filozofia — zdolna jest zarówno uzasadnić racjonalnie i systematycznie ująć wszystkie zagadnienia związane z naturą postępowania, jak też na tej właśnie podstawie zdolna jest, poprzez właściwie ukazane zdania praktyczne, czyli oceny, normy i rozkazy, kierować odpowiednio życiem ludzkim.

W takiej to formie etyka zarysowuje się w obrębie systemu arystotelesowsko-tomistycznego i takie według tego systemu jest jej zadanie.

Określa przede wszystkim naturę postępowania, czyli strukturę moralnego działania człowieka, tj. działania domagającego się świadomie celowego porządkowania. I to stanowi tzw. materialny przedmiot etyki.

W związku z tym w etyce stawia się twierdzenia o samym postępowaniu ludzkim, o jego naturze, poznanej nie w świetle badanych czynów jednostkowych, drogą indukcji, jak w etologii, która znajduje się poza zakresem etyki, lecz poznanej w świetle filozoficznej abstrakcji na podłożu realizmu poznawczego [7], który można nazwać „empiryzmem genetycznym" [8], mocno stojącym na gruncie doświadczenia [9].

Ponadto w etyce jako filozofii stawia się pytania, dotyczące najwyższych racji świadomie celowego porządkowania czynów i podaje się uzasadnione racje ostateczne postępowania. To zaś należy do tzw. formalnego przedmiotu etyki.

W etyce filozoficznej wskazuje się tedy na ostateczną podstawę oceny czynów ludzkich, dzięki której postępowanie moralne szacuje się ze względu na naturę człowieka, tj. ze względu na jego ontyczną strukturę zmysłowo-rozumną (*animal rationale*) [10], jako odpowied-

---

[7] Szerokie omówienie tego sposobu poznania podaje A. Krąpiec w pracy *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 340—620.

[8] Por. St. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, „Roczn. Fil." KUL, t. VII, z. 1 (1960), s. 56—61.

[9] W tym duchu o empiryzmie w etyce piszą między innymi: F. Bednarski, *O empiryczne podstawy etyki normatywnej*, „Roczn. Fil." KUL, 1955—57, t. V, z. 4, s. 7—18; T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, W: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 59—67; Tenże, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Fil." 1960, nr 6 (21), s. 157—162.

[10] W zakresie etyki filozoficznej nie ma potrzeby wchodzić w całą problematykę antropologii, by wskazać na najbardziej podstawową rację oceny czynów

nie dla niej, jako dodatnie, to znaczy jako cenne i dobre, lub przeciwnie — jako ujemne i złe moralnie.

W oparciu o uzasadnione ostateczne racje oceny czynów jako dobrych lub złych odkrywa się w etyce również ostateczną rację powinności porządkowania czynów ludzkich, czyli racjonalną podstawę ich normowania, uzasadnioną, najwyższą normę działania etycznego.

Z tych też względów, o ile w etyce w świetle najwyższych racji uzasadnia się porządkowanie czynów ludzkich — ocenianie ich i normowanie postępowania, o tyle właśnie etyka zasługuje na miano filozoficznej nauki, inaczej — teorii filozoficznej, tj. uzasadnionego odpowiednio, usystematyzowanego i spoistego układu sądów o postępowaniu.

Etyka wszakże nie jest wyłącznie teorią. Na teorii się opiera i dzięki niej, dzięki uzasadnionym sądom teoretycznym, dotyczącym natury postępowania i ostatecznych racji, uzasadniających oceny i normy, prowadzi pośrednio do praktyki, czyli do właściwie uporządkowanego życia. Jednakże sama tego nie sprawuje. Jedynie człowiek dzięki etyce, czyli dzięki jej wskazaniom, konkretnie porządkuje swoje czyny przy pomocy roztropności i podległego jej głosu sumienia, będącego wyrazem praktycznej umiejętności indywidualnego stosowania właściwych zasad.

---

ludzkich, jako odpowiednich i dobrych dla natury człowieka. W tym wypadku wystarczy ją ująć od strony zasadniczych elementów jej bytowej struktury.

Dlatego więc ograniczamy się tu do ogólnej koncepcji filozoficznej antropologii, według której człowiek od strony istotnych elementów konstytutywnych swej natury, narzucających się nam swą obiektywną oczywistością, widziany jest jako samodzielny byt zmysłowo-rozumny (*animal rationale*), specyficznie odróżniający się dzięki tym czynnikom od wszelkich innych bytów, materialnych, zmysłowych czy duchowych.

Za nadrzędny wszakże czynnik strukturalny natury ludzkiej, formujący ją swoiście i jednoczący nie tylko podstawowe, ale i wszelkie składowe jej elementy, uważa się w człowieku rozumność, czy ściślej — rozumną duszę. Na to zwrócił już uwagę Boecjusz w definicji osoby (*homo est rationalis naturae individua substantia*), co szerzej na tym miejscu omawiane jest w rozważaniu pt. *Personalizm tomistyczny*.

Zresztą rozumność w człowieku akcentuje się powszechnie jako najbardziej charakterystyczną cechę ludzkiej natury i osoby, i właśnie w etyce ze względu na tak pojętą naturę człowieka ocenia się jego postępowanie jako odpowiednie dla niego i moralnie dobre, lub jako moralnie złe. Por. na temat antropologii filozoficznej: *Traktat o człowieku* św. Tomasza z Akwinu, oprac. St. Swieżawski, „Pallottinum", Poznań 1956; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, „Pax", s. 174—208; M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1958, s. 13—45; M. Fritzhand, *„Istota człowieka" w ujęciu Marksa*, „Studia Fil." 1960, nr 5 (20), s. 3—34.

Etyka więc poprzez właściwie ukazane sądy praktyczne-oceniające i normujące, a ostatecznie przez wyprowadzone z norm nakazy pozwala człowiekowi racjonalnie porządkować życie. I na tym ściśle polega jej praktyczny charakter. Sama nie czyni wprost człowieka dobrym moralnie, nie wychowuje, ale ukazuje jedynie drogę do tego.

Etyka przeto nie stanowi konkretnego postępowania moralnego, jak zdają się wskazywać słownikowe jej znaczenia. Postępowanie od strony swej natury i od strony uzasadniających je racji jest przedmiotem jej badań. Jest też kresem etyki o tyle, o ile etyka nim kieruje. Etyka przy tym realizuje się w faktycznym postępowaniu, dokonywanym przez człowieka, o ile on stosuje się do uzasadnionych sądów etyki.

Tak więc pojmowana etyka we wspomnianym systemie arystotelesowsko-tomistycznym przedstawia się jako całokształtnie uformowana i uzasadniona.

Uznawanie bowiem zasadności różnych łącznie punktów widzenia na etykę, a nie patrzenie na nią tylko według jednego jakiegoś aspektu, i to z nastawieniem ekskluzywistycznym w stosunku do innych, jest jedyną chyba drogą do rozwiązania z jednej strony sporu o ogólne pojęcie etyki, a z drugiej do położenia kresu dalszym jednostronnym spekulacjom na ten temat, wprowadzającym często pomieszanie pojęć, które w tej dziedzinie stale jeszcze istnieje.

Rozumiejąc wszakże etykę w wyżej wyłożonym sensie można chyba przyjąć jako najtrafniejszą tę jej ogólną koncepcję, wg której etyka jest filozofią postępowania ludzkiego, dociekającą jego ostatecznych racji, a w następstwie zmierzającą do racjonalnego kierowania życiem.

Dalsze punkty niniejszego rozważania stanowią już aplikację tego, co w samej koncepcji etyki, jaką tu przyjmujemy, zostało ogólnie podkreślone.

Punkty te będą odpowiedzią na dwa pytania, jakie jeszcze narzucają się ze sformułowanego w tytule zagadnienia i z dotychczasowego ujęcia problemu.

Będą to odpowiedzi: 1 — na pytanie co jest dla etyki ostateczną i właściwą racją czy podstawą, dzięki której postępowanie ludzkie od strony swej treści jest racjonalne, czyli w uzasadniony sposób porządkowane? oraz 2 — odpowiedzi na pytanie gdzie jest dla właściwej podstawy etyki, branej w sensie wiedzy filozoficznej, przedmiotowe i metodologiczne oparcie?

A zatem sprawa pierwsza i następny w kolejności punkt wykładu:

II. WŁAŚCIWA PODSTAWA ETYKI

Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o szczegółowe wykrywanie podstaw i racji dla wszystkich zadań etyki, ale o wskazanie podstawy dla jej zadania naczelnego, podstawy najogólniejszej, która stanowiłaby równocześnie uzasadnienie i dla poszczególnych funkcji etyki.

Jeśli bowiem etykę w koncepcji ogólnej pojmuje się jako filozofię postępowania, to istotnym jej zadaniem jest właśnie poszukiwanie odpowiedniej podstawy postępowania, czyli właściwej racji formowania czynów ludzkich, ich porządkowania, tzn. ich oceniania i kierowania ku odpowiednim obowiązkom. W tym sensie więc pytamy obecnie, co jest tą podstawą właściwą etyki?

1. Otóż, najsłuszniejszą na to pytanie jest, jak sądzimy, odpowiedź szkoły tomistycznej, początkami swymi sięgająca zapatrywań Arystotelesa. Według bowiem poglądu tej szkoły właściwą podstawą etyki, jako teorii filozoficznej, a zarazem ostateczną racją porządkowania czynów ludzkich, którymi etyka kieruje, wiążąc się w ten sposób z praktyką i życiem, jest d o b r o m o r a l n e, czyli inaczej to, co odpowiada rozumnej naturze człowieka, a nie, jak sądził Kant, sama czysta powinność, czy też, jak głoszą przedstawiciele tzw. nowożytnej teorii wartości, nie dość dokładnie przez nich określana w a r t o ś ć.

Dlaczego tylko dobro moralne może być właściwą podstawą etyki i ostateczną racją etycznego działania ludzkiego? Dobro moralne bowiem wiąże się z naturą działania ludzkiego, czyli z naturą postępowania w ten sposób, że stanowi dlań rację konstytutywną i dzięki temu też jest podstawą uzasadniającą zarówno wartościowanie, jak i normowanie czynów ludzkich, określając ich powinności.

Jeśli czysta powinność, w ujęciu Kanta (jako coś bezprzedmiotowego) wiąże się z czynem ludzkim o tyle tylko, o ile czyn ten, wpierw treściowo określony, jest już chyba czymś innym, a wartość w koncepcji aksjologów, jak np. w najlepszym wypadku u Maksa Schelera, determinuje wprawdzie przedmiotowo i obiektywnie czyn, lecz jednak jakoś pozabytowo, to dobro moralne, ujęte na podłożu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, kształtuje i formuje postępowanie człowieka dogłębnie i istotnie, określając obiektywną jego treść nie pozabytowo, lecz właśnie od strony ontycznej, bytowej, dzięki swemu najściślejszemu powiązaniu z rozumną naturą człowieka.

Pokrótce choćby należy wykazać słuszność powyższego twierdzenia, iż dobro moralne jest właściwą podstawą etyki i ostateczną

racją wewnętrzną sensowności postępowania, a stąd też oceniania i normowania czynów ludzkich.

Postępowanie ludzkie, jak zresztą każde działanie, zmierza ze swej istoty do czegoś, do swego kresu, czyli do swego celu, do swego przedmiotu, co wyraża się w znanym zdaniu łacińskim: *Omne agens agit propter finem*. Dzięki też temu przedmiotowemu skierowaniu działanie jest czymś realnym. Działanie bowiem bezcelowe, tj. bezprzedmiotowe, jest sprzecznością.

Cel zaś i przedmiot postępowania ludzkiego, tak jak cel i przedmiot każdego działania, określony jest w swej treści ostatecznie samą naturą działającego. Wszelkie działanie bowiem stanowi pewne przedłużenie bytu działającego (*agere sequitur esse*). Od strony egzystencjalnej jest ono przedłużeniem poniekąd istnienia tego bytu, a od strony esencjalnej, od strony swej treści, jest jakimś przedłużeniem i uzewnętrznieniem natury, czyli istoty działającego. Inne wszak jest działanie bytu nierozumnego, a inne rozumnego, bo inna jest też natura zwierzęcia, a inna istoty rozumnej — człowieka.

Postępowanie przeto, jako działanie rozumnej natury ludzkiej, określone jest w swej treści treścią tej natury, określone jest od strony swego właściwego celu i przedmiotu celem właściwym natury, od której pochodzi. Określone jest więc ontycznie — bytowo — naturą rozumną realnie istniejącego człowieka.

Postępowanie zaś jako ludzkie działanie, wolne, a nie zdeterminowane koniecznością natury człowieka, wszakże zarysowane w niej ogólnie od strony swej właściwej treści, jeśli w faktycznej swej realizacji zgadza się z celem i przeznaczeniem tej natury, jeśli konkretnie odpowiada naturze człowieka, tym samym też zgodne jest z sobie właściwym celem, formowane jest we właściwej sobie treści, jak również przedstawia się jako cenne, wartościowe i dobre dla człowieka. Wówczas bowiem jest ono czymś dodatnim dla rozumnej natury ludzkiej, jest tym, co doskonali osobę, co rozwija człowieka w jego bycie. Wszak dobro jest tym właśnie, co naturze odpowiada i zgadza się z przeznaczeniem, tj. z istotnym celem bytu. Podczas gdy zło jest tym, co nieodpowiednie i niezgodne z naturą rzeczy.

Tak przeto postępowanie człowieka, jeśli zgadza się z rozumną jego naturą, jest dlań dobrem, jest w pełni dobrem ludzkim i to właśnie dobro oznacza się mianem m o r a l n e g o. Jest ono dobrem w zakresie świadomego i wolnego działania ludzkiego, jest dobrem rozumnej natury człowieka, jest dobrem człowiekowi właściwym, a stąd właściwą i zasadniczą racją jego postępowania moralnego. Stanowi więc ono najpierw o wewnętrznej formacji

czynów ludzkich, dzięki czemu też decyduje o odpowiednim ich ocenianiu i normowaniu.

2. Dobro moralne wszakże, ujęte w ten sposób, jest tylko ogólnie wskazaną podstawą właściwą etyki i ogólną racją ostateczną, uzasadniającą postępowanie człowieka.

W ramach jednakże filozofii postępowania, która nie tylko ukazuje podstawy działania moralnego, ale dzięki nim uzasadnia z kolei określone powinności czynów etycznych, istnieje potrzeba odkrycia, na podłożu ogólnej koncepcji dobra moralnego, takiego dobra właściwego dla natury rozumnej człowieka, które konkretnie już jest racją ostateczną działania, a stąd też i wyraźnie określoną podstawą właściwą etyki.

Co jest tym konkretnym dobrem moralnym w etyce, które ma być racją główną wszelkich czynów etycznych, racją najwyższą oceniania i normowania postępowania?

Czy może być to maksimum dóbr, do których człowiek zmierza instynktownie, według konkretnych swych potrzeb fizycznych, psychicznych i intelektualnych, czyli tzw. życiowych? — jak sądzą np. zwolennicy tzw. etyki witalnych skłonności życia (J. M. Guyau, H. Bergson) czy etyki rozwoju kultury (W. Wundt) lub też hedonizmu utylitarystycznego, wg którego maksimum przyjemności dla maksimum ludzi jest racją najwyższą, konkretnie determinującą wszystkie czyny. Jest to wówczas etyka nie tylko bardzo zamknięta, lecz zgoła uboga i ograniczona. W tej formie jest wprawdzie pewną dyscypliną mówiącą o ludzkich dobrach, lecz w metodzie nie jest to etyka filozoficzna, gdyż wskazująca tylko na objawowe czy zjawiskowe racje działania ludzkiego, a nie dociekająca istotnych racji postępowania stosownie do jego natury, czyli zasadniczo i całościowo.

Etyka filozoficzna, patrząca na postępowanie z wyższego stanowiska niż empiryczne nauki, patrząca ze szczytu ostatecznych racji działania, widzianych w poznaniu filozoficznym, odkrywa, że jej konkretną podstawą, właściwą i zarazem ostateczną racją, wyraźnie określającą postępowanie, jest p e ł n i a dobra. I to pełnia nie w sensie zakresowym czy w sensie intensywności, lecz w sensie dobra maksymalnego, absolutnego.

Człowiek jako byt rozumny i wolny w swym działaniu, zmierzać ma świadomie do dobra absolutnego, skoro tylko ono jest ostateczną racją wszelkich jemu dostępnych dóbr partykularnych.

O tyle więc człowiek działa moralnie i zgodnie ze swą naturą rozumną, o tyle sprawuje dobro moralne, o ile w swym wolnym postępowaniu świadomie działa przede wszystkim zgodnie z pełnią

dobra, która stanowi rację najwyższą partycypowanych przezeń jakichkolwiek dóbr.

Człowiek przeto o tyle działa etycznie, o ile wpierw chce celu samego Twórcy wszystkich dóbr, o ile chce przede wszystkim samego Bytu Pierwszego jako absolutnego dobra, bo o tyle też może chcieć we właściwym porządku i swoich najbliższych dóbr fizycznej, psychicznej i intelektualnej natury.

Stąd właśnie już starożytni myśliciele ideał moralnego działania, działania najdoskonalszego dla człowieka jako rozumnej istoty, upatrywali niejednokrotnie w życiu dla najdoskonalszego bytu, dla dobra najwyższego, dla Boga, przynajmniej tak, jak to możliwe w porządku sił natury. Ideał ten np. Arystoteles upatrywał w ciągłej kontemplacji najwyższej istoty, będącej racją istnienia i doskonałości wszelkich bytów, stoicy w poczuciu bezwzględnej zależności wobec Twórcy natury, Plato i neoplatończycy w ciągłym naśladownictwie i upodabnianiu się człowieka przez cnoty, czyli przez tzw. sprawności zwykłe (*virtutes civiles*), oczyszczające (*purificantes*), oczyszczonego ducha (*purificati animi*) do wzorczych cnót (*exemplares*), istniejących w najdoskonalszej Istocie.

W ten sposób więc etyka naturalna, etyka filozoficzna pozwala na życie właściwie ludzkie, na życie właściwie moralne, zgodne z naturą człowieka, w tej mierze, w jakiej ukazuje potrzebę uzgadniania świadomych i wolnych czynów ludzkich przede wszystkim z bytem pierwszym, pojętym jako dobro absolutne, będące ostateczną racją wszelkich działań.

III

Jeśli zapytamy wreszcie, na czym opiera się w etyce filozoficznej tak wskazywana koncepcja dobra absolutnego jako racja ostateczna dla ludzkiego postępowania, można i trzeba odpowiedzieć, że na danych wziętych z zakresu m e t a f i z y k i. Najpierw więc na danych metafizyki tzw. ogólnej, o ile w niej — na tle poznania bytu jako takiego — wypracowuje się najogólniejszą koncepcję dobra, mającą swój wydźwięk specjalny w koncepcji dobra moralnego, dobra ludzkiego, widzianego w relacji takiego bytu, jakim jest człowiek, do swego ontycznie określonego celu.

Etyka opiera się poza tym na danych przedmiotowych metafizyki specjalnej, w której wykazuje się istnienie rzeczywistego bytu pierwszego, utożsamionego z dobrem absolutnym, będącym racją ostateczną wszelkich rzeczy oraz ich celowości, a stąd i racją natury rozumnej człowieka oraz jego moralnego działania, czyli postępowania.

Etyka filozoficzna opiera się też w tej mierze i na m e t o d z i e filozofii pierwszej, czyli metafizyki. Metafizyka w uzasadniony sposób odkrywa istnienie, czyli rzeczywistość tej najwyższej racji, która w etyce jest jej właściwą podstawą dla oceniania i kierowania czynami ludzkimi (o czym była już mowa w innym moim rozważaniu) [11].

Etyka wprawdzie posługuje się metodą metafizyki dla możliwie najgłębszego uzasadnienia swych podstaw, jednakże w oparciu już o te podstawy, jako sobie właściwe, ocenia czyny i wyprowadza normy dla kierowania działaniem ludzkim metodą swoistą już zupełnie i własną, którą szerzej omówić należałoby gdzie indziej.

Etyka tedy stoi niejako na metafizyce, bo jej podstawy są metafizyczne. Nie utożsamia się jednak z metafizyką, mając za przedmiot badania nie całą rzeczywistość od strony bytu jako bytu, i nie badanie istnienia bytu pierwszego, lecz tylko pewnej i określonej rzeczywistości, jaką jest postępowanie ludzkie. I z tej racji jest tylko częścią nauki filozoficznej, jako jeden z jej działów.

Dlatego więc istnieje potrzeba oddzielnego traktowania etyki i metafizyki. W ocenianiu wszakże etyki jako nauki i specyficznej teorii, czyli w metasystemowym ujęciu etyki — czego próbę dał już w cytowanej pracy J. Kalinowski — w uznawaniu tez właściwych etyce ujawnia się też rola tez zaczerpniętych przez etykę z metafizyki.

W ł a ś c i w e podstawy etyki ostatecznie są w pewnym sensie jakby zakorzenione w metafizyce, czyli w filozofii bytu. Dlatego więc nie metafizyka sama ze siebie ukazuje jakie są właściwe podstawy etyki — metafizyka wówczas byłaby etyką, a dobro ontyczne w ujęciu metafizyki tym samym byłoby dobrem moralnym — ale odwrotnie, etyka dla swych podstaw uzasadnienie i tłumaczenie znajduje w metafizyce. I w tej mierze właśnie etykę można by nazwać metafizyką.

IV

Jakie są końcowe wnioski, dotyczące wprost przedmiotu etyki, jako filozoficznej nauki teoretyczno-praktycznej?

1. Jeśli etyka wspiera się na metafizyce, to zawarte w niej oceny i normy, czyli sądy praktyczne, mają logiczną wartość, są sensowne, jak to rozwija J. Kalinowski w poprzednio cytowanej pracy. Oparte są bowiem na koncepcji tego, co jest, czyli na koncepcji rzeczywistości.

---

11 Wł. K. S z y m a ń s k i, *O racjonalną podstawę etyki.* „Zeszyty Nauk. KUL", II (1959), z. 3 (7) s. 1—28.

2. O tyle też sądy te są pewności metafizycznej, czyli są bezwzględne, skoro racją ich sensowności jest realizm bytu i sądy teoretyczne stwierdzające. Co innego, jak są powiązane ze sobą sądy teoretyczne metafizyki z sądami praktycznymi, czyli z ocenami i normami, co jeszcze domaga się dalszych wyjaśnień, lecz już na innym miejscu.

3. W każdym razie oparcie etyki na metafizyce wskazuje na racjonalność podstaw etyki, wskazuje na racjonalność najwyższej reguły życia, jaką jest absolutne dobro.

4. Racjonalność wreszcie najwyższego kryterium oceny czynów i racjonalność najwyższej normy życia ludzkiego pozwala na uzasadnione wyprowadzanie pochodnych ocen poszczególnych czynów oraz na racjonalne wskazywanie dalszych norm wiążących człowieka, a dzięki temu na racjonalne kierowanie życiem.

Władysław Kamil Szymański OP

Dyskusja

Po wykładzie o relacji między metafizyką a etyką wysunięto kilka zarzutów, które odnosiły się właściwie do koncepcji metafizyki, pojętej jako sztywny system formalny. Między innymi wysunięto zarzut, że nie można budować na metafizyce, gdyż nie będzie ona uwzględniała indywidualnych różnic między ludźmi. Traktować będzie ludzi wszystkich jednakowo. Słuszna ta uwaga nie trafia w ten typ filozofii, jakim jest tomizm. Tomizm uwzględnia zarówno różnice jak i podobieństwa, mówiąc o proporcjonalności, analogiczności bytów.

Kwestionowano jeszcze i w innych punktach zależność etyki od metafizyki — czy będzie miała znaczenie etyka oparta tylko na metafizyce, w oderwaniu od psychologii, socjologii i innych nauk, w oderwaniu od życia społeczno-politycznego, które wpływa w jakiś sposób na zmianę form postępowania moralnego.

W odpowiedzi powołano się na poprzednie wykłady, w których pokazano różnicę między filozofią a innymi naukami. Nie można przenosić tez jednej nauki do drugiej bez poważnych komplikacji metodologicznych. Zaś zmiana warunków polityczno-społecznych nie spowoduje zmiany dobra człowieka.

Długą dyskusję wywołała kwestia celu ostatecznego i szczęścia człowieka.

Został wysunięty zarzut, który oprócz tego, że w ogóle negował istnienie Boga, mówił o sprzeczności filozofii z teologią. Według filozofii bowiem człowiek osiągnąwszy swój cel ostateczny, którym jest najwyższe dobro, Bóg, łączy się z Nim i utożsamia. A to jest właśnie sprzeczność — utożsamienie bytu skończonego, ograniczonego, z nieskończonym.

Tego samego tematu dotyczył drugi zarzut, który można przedstawić w takim schemacie: Jeśli osiągnę jakiś cel, to tylko tutaj na ziemi, bo w Boga nie wierzę. Osiągnięcie celu powoduje zaspokojenie dążeń, więc zaprzestanie działania. Obraz społeczeństwa będącego w zastoju, nie działającego i nie dążącego jest katastroficzny, a nawet nie do pomyślenia, nie prawdziwy. Nie ma więc celu ostatecznego.

Odpowiadający na te zarzuty starali się pokazać, że są one oparte na nieporozumieniu. Żadna bowiem filozofia nie mówi, że skutkiem osiągnięcia celu ostatecznego jest realne z nim utożsamienie. Także z faktu niewiary w Boga nie wynika, że wszystko, co możliwe do osiągnięcia, to tylko cele społeczno-polityczne.

Ks. Bp KAROL WOJTYŁA

PERSONALIZM TOMISTYCZNY

1. UWAGA WSTĘPNA

Św. Tomasz znał pojęcie osoby i określał je w sposób bardzo jasny, inna rzecz natomiast, czy znał problem personalizmu i czy ten problem stawiał w sposób równie jasny jak problem osoby. Słusznie jednak można rozumować, że skoro św. Tomasz tak jasno stawiał problem osoby, to przez to samo już dostarczył co najmniej punktu wyjścia dla całego personalizmu. Chociaż zaś problem personalizmu sformułował się dużo później — w każdym razie nam tutaj chodzi o ten problem w takim ujęciu, w jakim występuje on w myśli i w życiu współczesnym — niemniej całokształt filozofii i teologii św. Tomasza pozwala nam na to, aby mówić o personalizmie tomistycznym. Znajdujemy więc w systemie św. Tomasza nie tylko punkt wyjścia, ale także cały szereg dalszych elementów składowych, które pozwalają nam problem personalizmu rozpatrywać w kategoriach filozofii i teologii św. Tomasza. Te to właśnie elementy spróbujemy tutaj zestawić.

Będzie to oczywiście tylko szkic, zarys zagadnienia, które, rzecz jasna, nadaje się do szerokiego opracowania. Zaraz na wstępie wypada na jedno jeszcze zwrócić uwagę. Personalizm nie tyle oznacza jakąś teorię osoby czy też teoretyczną naukę o osobie. Posiada on znaczenie w dużej mierze praktyczne i etyczne — chodzi o osobę jako podmiot i przedmiot działania, jako podmiot uprawnień itp. I dlatego też w niniejszym szkicu będziemy czerpać w dużej mierze z filozofii praktycznej, z etyki św. Tomasza, a także jego uczniów, którzy zawartą w dziełach Akwinaty doktrynę personalizmu wydobyli na wierzch i sformułowali jako samodzielną całość.

2. TEOLOGICZNA PRZESZŁOŚĆ ZAGADNIENIA

Pojęcie osoby — jakie znajdujemy w filozofii, a przede wszystkim w teologii św. Tomasza — posiada swoją wielowiekową

historię. Historia ta łączy się z pracą teologów epoki patrystycznej, zmierzającą do wyjaśnienia a przynajmniej do ściślejszego określenia głównych prawd naszej wiary. Chodziło przede wszystkim o dwie prawdy, o tajemnicę Trójcy Św. oraz o tajemnicę Wcielenia drugiej Osoby Bożej, z czym wiąże się unia hipostatyczna dwóch natur, boskiej i ludzkiej. Obie te prawdy stanowią tajemnicę wiary w znaczeniu ścisłym, wobec tego rozum ludzki nawet po objawieniu ich przez Boga nie jest zdolny w całej pełni i głębi zrozumieć ich istoty. Niemniej próby zrozumienia są jak najbardziej uprawnione. Tych to prób podejmowała się właśnie teologia spekulatywna. Kościół musiał dążyć do takiego wyjaśnienia wymienionych prawd, które by wykluczyło niewłaściwy sposób ich zrozumienia. Wiadomo zaś, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa najwięcej herezji zrodziło się właśnie na zasadzie niewłaściwego zrozumienia Tajemnicy Trójcy Św. oraz Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Dla wykładu więc tychże tajemnic, a bardziej jeszcze dla spekulatywnego ich wyjaśnienia i pogłębienia okazało się jak najbardziej potrzebne pojęcie osoby, a także zrozumienie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy osobą a naturą. I dlatego też w dziełach teologów okresu patrystycznego pojęcie osoby zostało bardzo gruntownie przepracowane. Św. Tomasz miał więc tutaj przygotowany grunt.

Ale właśnie też dlatego w Jego systemie osoba spełnia raczej funkcję teologiczną. Personalizm teologiczny jest w myśli chrześcijańskiej wcześniejszy od personalizmu humanistycznego — można to też z łatwością stwierdzić u św. Tomasza. Tak więc ze słowem *persona* spotykamy się przede wszystkim w traktacie o Trójcy Św. oraz w traktacie o Wcieleniu, natomiast nie ma go prawie w traktacie o człowieku. Tym niemniej św. Tomasz stawia zagadnienie w ten sposób: ponieważ wszystko to, co jest prawdziwą doskonałością w świecie stworzonym, musi się znajdować w najwyższym stopniu w Bogu, przeto i osoba, która oznacza najwyższą doskonałość w świecie stworzeń, musi być zrealizowana w stopniu nieporównanie doskonalszym w Bogu. Św. Tomasz więc, jak widzimy, nie tylko analizuje problem Trójcy Osób Bożych, znany nam wyłącznie z Objawienia, co jest dziełem teologa, ale także znajduje dojście filozoficzne do pojęcia Boga osobowego, opierając się na analizie rzeczywistości stworzonej. Idzie w tym wypadku tą samą drogą, którą szedł przy poznawaniu istoty Bożej. Stworzenia dostarczają podstaw do poznania tej Istoty, wszystko bowiem, co w świecie stworzonym stanowi prawdziwą doskonałość, musi w sposób niewspółmiernie doskonalszy znajdować się w Bogu. I właśnie św. Tomasz przy tej sposobności stwierdza,

że w świecie stworzonym najwyższą doskonałość stanowi osoba — że jest to *perfectissimum ens*. I na tym opiera się Tomaszowa koncepcja Boga osobowego. Koncepcja ta jest czymś odrębnym od teologicznej spekulacji na temat Trójcy Św. Ta druga ma swoją całkowitą podstawę w Objawieniu, w Piśmie św. i w Tradycji, pierwsza natomiast jest dziełem filozofa, opiera się na analizie rzeczywistości dostępnej dla samego rozumu ludzkiego.

Nauka o osobie występuje u św. Tomasza, jak widać, w mocnym powiązaniu z Objawieniem, a zatem na terenie teologii; ma ona jednak również swoje właściwe miejsce w spekulacji filozoficznej tego wielkiego myśliciela.

3. DEFINICJA OSOBY I OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA KONCEPCJI

Najlepszym na to dowodem jest fakt, że św. Tomasz posługuje się stale definicją osoby. Jest to dobrze znana i powszechnie używana definicja Boecjusza: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Św. Tomasz wielokrotnie analizuje tę definicję filozoficzną, stosując ją w swych spekulacjach teologicznych o Trójcy Św. i o Unii hipostatycznej. Niemniej sama definicja jest filozoficzna, podstawę do jej urobienia stanowi dogłębne zrozumienie bytu ludzkiego. Człowiek to właśnie jednostka (*individua substantia*) natury rozumnej. Natura rozumna nie posiada swej samoistności jako natura, subsystuje w osobie. Osoba jest więc samoistnym podmiotem istnienia i działania, którego nie sposób przypisać naturze rozumnej. Nb. właśnie dlatego Bóg musi być bytem osobowym. W widzialnym świecie takim stworzonym bytem jest każdy człowiek. Św. Tomasz stwierdza, że jest to byt obiektywnie najdoskonalszy. O doskonałości tego bytu stanowi niewątpliwie natura rozumna, a więc duchowa, znajdująca swe naturalne dopełnienie w wolności. Niemniej obie te duchowe właściwości natury, tj. rozumność i wolność, konkretyzują się w osobie, w niej stają się właściwościami konkretnego bytu, który istnieje i działa na poziomie natury posiadającej takie właśnie właściwości. Osoba zatem to zawsze konkretny byt rozumny i wolny, zdolny do tych wszystkich działań, do których tylko rozumność i wolność dysponuje. Działania te zanalizujemy nieco szerzej w dalszym ciągu.

Św. Tomasz, jak już wspomniano powyżej, terminu *persona* używa przede wszystkim w czysto teologicznych traktatach o Trójcy Św. i Unii hipostatycznej. W traktacie natomiast o człowieku św. Tomasz przyjmując koncepcję hylemorfizmu, czyli zło-

żenia z materii i formy, analizuje z kolei *compositum humanum*, a przede wszystkim poddaje gruntownej analizie duszę ludzką, która w tym *compositum* spełnia rolę formy substancjalnej. Jest to właśnie dusza rozumna — *anima rationalis*, zasada i źródło całej duchowości człowieka, a więc także tytuł właściwy do przyznawania mu charakteru osoby. Późniejsi tomiści wiele dociekań i spekulacji poświęcili problemowi tzw. *constitutivum personae*, czyli wyjaśnieniu, co stanowi metafizyczną podstawę osobowości. Możemy jednak w tym miejscu pominąć te dociekania, a zwrócić większą uwagę na analizę duszy ludzkiej, z jaką spotykamy się u św. Tomasza. W ten sposób punkt widzenia naszych rozważań przenosi się od osobowości w znaczeniu metafizycznym do osobowości w znaczeniu psychologicznym.

Osoba ludzka jest, tak jak każda inna osoba — a więc np. Osoba Boska czy osoba anielska (czysto duchowa) — jednostką natury rozumnej. Ta definicja weryfikuje się w każdej osobie. Niemniej to, co jest znamienne dla osoby ludzkiej, to to, że posiada ona naturę rozumną tylko dzięki duszy duchowej, która stanowi formę substancjalną ciała. I ten fakt ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia całej specyfiki ludzkiej osoby, jako też dla wyjaśnienia jej struktury. Dlatego też dobrze chyba czynimy posługując się przy wyjaśnianiu tej struktury, jaką przedstawia osoba ludzka, możliwie gruntowną analizą duszy ludzkiej, idąc zresztą za tym, co pozostawił św. Tomasz w pierwszej części swojej *Summy*.

Dusza ludzka jest substancją duchową, a rozumność i wolność stanowią jej naturalne właściwości. Dusza ludzka jest zasadą życia i działania człowieka, działa zaś za pośrednictwem władz. Władzami, w których wyraża się i aktualizuje duchowość duszy, a tym samym duchowość człowieka, są rozum i wolna wola. One też stanowią jakby główne środki realizowania się osoby ludzkiej, w oparciu o ich działanie kształtuje się cała osobowość psychologiczna i moralna. Władze te nie są jednakże jedynymi władzami duszy ludzkiej. Z uwagi na to, że jest ona formą substancjalną ciała, posiada obok władz duchowych również i takie, które są wewnętrznie zależne od materii. Są to przede wszystkim władze zmysłowe, zarówno poznawcze jak i pożądawcze. I te również władze, jako należące do konkretnego bytu ludzkiego, znajdują się w osobie i służą na swój sposób kształtowaniu osobowości psychologicznej i moralnej. Św. Tomasz doskonale zdaje sobie z tego sprawę i zgodnie z rzeczywistością charakteryzuje duchowość człowieka. Jest to w jego ujęciu taka duchowość, której jak najbardziej odpowiada zespolenie w jedność substancjalną z cielesnością, a przez to także i ze zmysłowością. Zespolenie to

więc musi odgrywać także swoistą rolę w kształtowaniu się osobowości człowieka. Wedle św. Tomasza wszystkie władze duszy ludzkiej pracują dla udoskonalenia człowieka, wszystkie więc służą osobie, jej rozwojowi. Jest to stanowisko zasadniczo odmienne od stanowiska platońskiego, a także z innego tytułu od stanowiska kartezjańskiego.

4. STOSUNEK MOMENTU PRZEDMIOTOWEGO (BYT) DO PODMIOTOWEGO (ŚWIADOMOŚĆ)

Pora już, ażeby charakteryzując koncepcje osoby ludzkiej u św. Tomasza dokonać porównania z tą koncepcją osoby, z jaką spotykamy się zwłaszcza w filozofii nowożytnej, pokartezjańskiej. Dla Kartezjusza znamienne było rozdzielenie człowieka na substancję rozciągłą, czyli ciało, oraz na substancję myślącą, czyli duszę — obie pozostają do siebie w stosunku paralelnym, a nie tworzą jednolitej całości, jednego substancjalnego *compositum humanum*. Stopniowo obserwujemy w filozofii proces jakiegoś hipostazowania świadomości: świadomość staje się samodzielnym podmiotem działania, a pośrednio i istnienia, które występuje niejako obok ciała, struktury materialnej, podlegającej prawom przyrody, przyrodniczemu determinizmowi. Na tle takiego paralelizmu przy równoczesnym hipostazowaniu świadomości zarysowuje się tendencja do utożsamiania osoby z tą ostatnią. Osoba to przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, świadomość, świadomość w jakiś sposób samoistna, na tle organizmu, który zresztą Kartezjusz pojmował jako swego rodzaju mechanizm. Świadomość jest przedmiotem doświadczenia wewnętrznego, introspekcji, podczas gdy ciało, podobnie jak wszystkie inne ciała w przyrodzie, podlega obserwacji i doświadczeniu zewnętrznemu. Brak w tej koncepcji dostatecznych podstaw do wciągnięcia ciała, organizmu w całokształt życia i działania osoby, bo brak w niej duszy duchowej jako formy substancjalnej tegoż ciała, a równocześnie zasady całego życia i działania człowieka.

Nowożytna koncepcja osoby idzie po linii analizowania świadomości, a zwłaszcza tzw. samoświadomości, która jest udziałem człowieka. Obok świadomości uwydatnia się wolność, ale wolność ta pojmowana indeterministycznie jako całkowita niezależność, jest raczej postulatem aniżeli właściwością. Wolność jako właściwość osoby, jako przymiot woli, zanika w całej tej subiektywistycznej koncepcji osoby, z którą w różnych odmianach spotykamy się w filozofii nowożytnej. I to jest chyba jej cecha najbardziej charakterystyczna — subiektywizm, absolutyzowanie momentu

podmiotowego, przeżycia i świadomości jako jego stałej komponenty. Osoba nie jest żadną substancją, żadnym bytem obiektywnym, posiadającym właściwą sobie samoistność, czyli subsystencję w naturze rozumnej. Jest ona tylko pewną właściwością przeżyć, po nich pozwala się rozpoznać, są to bowiem przeżycia świadome i samoświadome — a zatem świadomość i samoświadomość stanowi istotę osoby. Rozwiązanie całkowicie inne niż u św. Tomasza. Według niego świadomość i samoświadomość jest czymś pochodnym, jakimś owocem natury rozumnej subsystującej w osobie, skrystalizowanej w jednolitym rozumnym i wolnym bycie — nie jest zaś sama w sobie niczym samoistnym. Jeżeli świadomość i samoświadomość charakteryzuje osobę, to tylko w porządku przypadłościowym, jako pochodna natury rozumnej, w oparciu o którą osoba działa. Działa świadomie dlatego, że jest rozumna, samoświadomość zaś związana jest także z wolnością, która aktualizuje się w działaniu woli. Poprzez wolę człowiek jest panem swoich czynów, a samoświadomość w szczególny sposób odzwierciedla owo panowanie nad czynami.

Można w tym miejscu zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem, i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, posiada bowiem subsystencję w naturze rozumnej, dlatego jest zdolna do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. Natomiast na analizę świadomości i samoświadomości — co przede wszystkim zajęło filozofię i psychologię nowożytną — jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości. W każdym razie ten sposób widzenia sprawia, że to, w czym się najbardziej uwydatnia podmiotowość osoby, zostało ukazane w sposób wyłącznie albo prawie wyłącznie przedmiotowy. Św. Tomasz ukazuje nam poszczególne władze, zarówno duchowe jak i zmysłowe, dzięki którym kształtuje się cała świadomość i samoświadomość człowieka, jego osobowość w znaczeniu psychologiczno-moralnym — ale na tym też właściwie poprzestaje. Dlatego też doskonale widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby.

5. OSOBA W DZIAŁANIU

a. Myślenie jako podstawa twórczości

Osoba w ujęciu św. Tomasza jest zawsze konkretnym bytem, w którym realizuje się potencjalność właściwa dla natury rozumnej. Potencjalność ta realizuje się przede wszystkim przez myślenie. Trudno tutaj wchodzić w całą tomistyczną analizę myślenia, zarówno pod kątem psychologicznym, jak logicznym. Jest to osobne obszerne zagadnienie. Wypada tylko zwrócić uwagę na jedno — na to mianowicie, co w myśleniu jest najbardziej znamienne dla osoby. Oto myślenie ludzkie posiada charakter twórczy, jest podstawą twórczości i źródłem kultury. Nie znaczy to, że człowiek myśląc stwarza jakiś świat pojęć i sądów odbiegających od rzeczywistości, od niej niezależnych. Wręcz przeciwnie, myślenie ludzkie posiada charakter jak najbardziej realistyczny i obiektywny. Niemniej jest ono dla człowieka podstawą do wydobywania z istniejącej rzeczywistości coraz to nowych prawd, a także do jej opanowywania — proces opanowywania rzeczywistości idzie poprzez coraz gruntowniejsze jej poznanie. Im wnikliwiej człowiek poznaje świat, tym pełniej też podporządkowuje go sobie, wykorzystując coraz to nowe jego zasoby i bogactwa. Coś podobnego można powiedzieć i o samopoznaniu: im wnikliwiej człowiek poznaje siebie, swoje możliwości, uzdolnienia, talenty, tym więcej może z siebie wydobyć, tym bardziej może tworzyć, korzystając z tego tworzywa, jakie się w nim samym zawiera.

Człowiek jest z natury twórcą, a nie tylko konsumentem. Jest twórcą dlatego, że myśli. A ponieważ myślenie (natura rozumna) stanowi także podstawę osobowości — zatem można powiedzieć: człowiek jest twórcą dlatego, że jest osobą. Tworzenie realizuje się w działaniu. Kiedy osoba działa w sposób sobie właściwy, wówczas zawsze coś tworzy, albo tworzy na zewnątrz siebie, w otaczającym świecie, albo też tworzy na wewnątrz, w sobie samej — albo też równocześnie na zewnątrz i na wewnątrz. Tworzenie jako pochodna myślenia jest tak znamienne dla osoby, że wszędzie stanowi jej nieomylny ślad, dowód jej istnienia czy obecności. W tworzeniu też osoba napełnia zewnętrzny materialny świat, który ją otacza, swoją myślą i swoją treścią. Zawiera się w tym jakieś szczególne podobieństwo do Boga, który w całym stworzeniu wyraził swoją myśl i swoją treść.

b. Wolna wola jako podstawa moralności

Jeżeli myślenie jest podstawą twórczości, w której osoba wyraża siebie, to jednak twórczość ta nie kończy się na myśleniu, ani też

w nim nie kulminuje. To, co jest najbardziej znamienne dla osoby, w czym ona (biorąc pod uwagę tylko naturalny porządek) najpełniej i najwłaściwiej się realizuje, to moralność. Moralność nie jest najściślej związana z samym myśleniem — myślenie ją tylko warunkuje. Bezpośrednio natomiast łączy się moralność z wolnością, a więc z wolą. Przedmiotem woli jest dobro. Istnieją różne dobra, których człowiek może chcieć. Chodzi o to, aby chciał dobra prawdziwego. Taki akt woli czyni samego człowieka dobrym. Żeby być moralnie dobrym, trzeba nie tylko chcieć dobra, ale trzeba też dobrze chcieć. Jeśli się chce źle, wówczas człowiek staje się przez to samo moralnie złym, chociaż nawet to, czego chce, jest zawsze jakimś dobrem. Moralność więc zakłada poznanie, prawdę o dobru — ale realizuje się przez chcenie, przez wybór, decyzję. Przez to wszystko nie tylko wola staje się dobrą lub złą, ale również cała osoba. Dzięki woli bowiem osoba jest panią siebie i swoich działań, ale też właśnie dlatego wartość tych działań woli kwalifikuje lub dyskwalifikuje całą osobę.

Widać z tego, że wolność woli jest właściwością nie tylko niezwykłą, ale także trudną. W każdym razie wedle św. Tomasza wolność nie jest dana osobie jako cel sam w sobie, ale jako środek do wielkiego celu. Nie ma racji bytu w tomistycznym widzeniu kosmosu wolność dla wolności, ale tylko wolność dla moralności, a wraz z nią dla wyższego duchowego ładu i porządku istnienia. Taki właśnie porządek jak najściślej odpowiada istotom rozumnym, które są osobami.

6. OSOBA JAKO PODMIOT I PRZEDMIOT MIŁOŚCI

Wedle św. Tomasza miłość jest przede wszystkim pewną siłą naturalną, która jednoczy i scala wszystko w bycie. Miłość ta na poziomie istot zmysłowych jest odpowiednia do ich natury, na poziomie osoby również: osoba jest uzdolniona do miłości duchowej. Jakkolwiek więc człowiek stanowi *compositum* duchowo-materialne, umysłowo-zmysłowe, wobec czego działają w nim także energie miłości zmysłowej, to jednak właściwą dla niego jest miłość duchowa. Miłość taka zwraca się w sposób szczególny ku innym osobom, bo w nich znajduje współmierny dla siebie przedmiot. Prawdziwa, godna osoby ludzkiej miłość drugiego człowieka to ta, w której energie i dążenia zmysłowe zostają podporządkowane gruntownemu zrozumieniu prawdziwej wartości swego przedmiotu.

Prawda ta, która równocześnie jest zasadą, ogromnie wiele tłumaczy w życiu i współżyciu ludzkim. Miłość w ujęciu św. To-

masza jest z jednej strony jakąś potrzebą natury, a z drugiej jest postulatem a nawet ideałem moralności. Przynosi ona wraz z sobą zjednoczenie osób oraz ich harmonijne współżycie, sprawia, że mogą się cieszyć obopólnie tym dobrem, jakim jest każda osoba, a także tym, jakie niesie z sobą tychże osób zespolenie. Jest to dobro duchowej harmonii i pokoju. W tej atmosferze staje się możliwe jakieś wzajemne udzielanie się sobie, które prowadzi do obustronnego pogłębienia. Stąd też całe współżycie ludzkie winno być oparte na miłości. Ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego stanowi zasadę jak najbardziej personalistyczną. Szczególnego zaś znaczenia nabiera ta zasada we wszelkich ludzkich społecznościach, zwłaszcza mniejszych i przez to samo wewnętrznie ściślej związanych, gdzie człowiek bardziej jest zdany na człowieka, osoba na osobę. Personalizm stoi jak najbardziej u podstaw całej moralności małżeńskiej i rodzinnej, tłumaczy sens i wskazuje drogi wychowania oraz samowychowania — to wszystko opiera się na dogłębnym zrozumieniu wartości osoby, a dalej na zrozumieniu miłości, której podmiotem i przedmiotem właściwym jest osoba.

Jeżeli ten stosunek pomiędzy osobami ludzkimi zachodzi w kierunku poziomym, to teologia, która jest terenem właściwym rozważań św. Tomasza, ukazuje nam tenże stosunek w kierunku pionowym: pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg jest podmiotem miłości, której przedmiotem jest także człowiek — a z drugiej strony człowiek jest podmiotem miłości, której przedmiotem jest także Bóg. Chrześcijaństwo zawiera w sobie jak najbardziej personalistyczne rozumienie religii, a św. Tomasz daje dogłębną interpretację tego rozumienia.

7. OSOBA A SPOŁECZEŃSTWO. ZASADA KORELACJI MIĘDZY DOBREM OSOBY A DOBREM WSPÓLNYM

Osobny rozdział w personalizmie tomistycznym stanowi stosunek osoby do społeczeństwa oraz społeczeństwa do osoby. Człowiek jest zawsze jednostką w obrębie swojego gatunku. Ale jednostka ta, indywiduum, to osoba, gatunek zaś jest zbiorowiskiem osób, zbiorowiskiem nie chaotycznym, ale ukształtowanym z natury w różne społeczeństwa i społeczności. Człowiek bowiem jest istotą społeczną i dlatego nosi w sobie wewnętrzny pęd nie tylko do stosunków międzyludzkich, ale też do tworzenia społeczeństw i społeczności. Jest to skutek działania elementarnego prawa natury, które jednak w wypadku człowieka nie działa z ślepą koniecznością, ale dopuszcza całą świadomość i wolność. Dlatego też stosunek człowieka do społeczeństwa oraz społeczeństwa do człowieka jest pod-

porządkowany moralności, tak samo jak życie indywidualne oraz stosunki międzyosobowe. Podstawowym zagadnieniem, do którego rozwiązania musimy zmierzać w moralności społecznej, jest takie ułożenie stosunków pomiędzy jednostką a społeczeństwem, aby stąd wynikała jak najpełniejsza korelacja pomiędzy prawdziwym dobrem osoby z jednej strony, a dobrem wspólnym, do którego zmierza z natury społeczeństwo, z drugiej strony. Osiągnięcie tej korelacji w praktyce nie jest rzeczą łatwą. Z jednej strony bowiem osoba łatwo może stawiać swoje jednostkowe dobro ponad dobrem wspólnym zbiorowości, próbując przez to samo podporządkować sobie tę zbiorowość i wykorzystać ją dla swego indywidualnego dobra. Na tym właśnie polega błąd indywidualizmu, z którego w dziejach nowożytnych rozwinął się liberalizm, a w ekonomii kapitalizm. Z drugiej strony jednak społeczeństwo może zdążać do takiego podporządkowania osoby względem siebie, w dążeniu do rzekomego dobra ogółu, iż w tym podporządkowaniu zostanie przekreślone prawdziwe dobro osoby, a ona sama wydana na łup zbiorowości. Jest to błąd totalizmu, który w czasach nowożytnych wydał jak najgorsze owoce.

Personalizm tomistyczny stoi na stanowisku, że dobro jednostkowe osoby winno być z natury rzeczy podporządkowane dobru wspólnemu, do którego dąży zbiorowość, społeczeństwo — ale to podporządkowanie nie może w żadnym wypadku przekreślać i dewaluować samej osoby. Są pewne prawa, które każde społeczeństwo musi osobie zagwarantować, bez nich bowiem nie jest możliwe życie osoby i jej prawidłowy rozwój. Podstawowym takim prawem osoby jest prawo wolności sumienia. Prawo to narusza zawsze tzw. totalizm przedmiotowy, który staje na stanowisku, że osoba ludzka winna być cała i we wszystkim podporządkowana społeczeństwu. Personalizm tomistyczny utrzymuje natomiast, że osoba ma się podporządkować społeczeństwu w tym wszystkim, co jest nieodzowne dla realizacji dobra wspólnego, przy czym prawdziwe dobro wspólne nigdy nie zagrozi prawdziwemu dobru osoby, chociaż nawet może domagać się od tej ostatniej poważnych ofiar.

8. OSOBA A WIECZNOŚĆ

W rozważaniach poprzedzających należy wziąć pod uwagę jeszcze i to także, że społeczeństwo jako takie jest zawsze jakimś tworem doczesnym, osoba natomiast jako taka ma trwać wiecznie. Wieczność osoby jest najściślej związana z duchowością natury rozumnej, w której osoba subsystuje. To, co duchowe, nie może podlegać rozkładowi, zniszczeniu i śmierci. Prawda o nieśmier-

telności duszy jest zarazem prawdą o niezniszczalności osoby. Nieśmiertelność to jeszcze nie to samo co wieczność, wieczność bowiem to istnienie nie poddane ograniczeniom ze strony czasu. Żadne istnienie stworzone nie jest w tym znaczeniu wieczne, taka wieczność jest tylko i wyłącznie atrybutem Boga. Przysługuje natomiast osobie wieczność w tym znaczeniu, że to, co duchowe, jest niezniszczalne, czyli z natury zdolne do trwania bez kresu.

To jeden aspekt wieczności osoby, a łączy się z nim aspekt drugi. Treści, którymi osoba jako taka żyje, są z natury swojej ponadczasowe, a nawet pozaczasowe. Taka jest prawda, takie też jest dobro i piękno, takimi są sprawiedliwość i miłość — wszystkie te treści, którymi osoba jako taka stale żyje. Można przeto powiedzieć, że sama treść życia osoby wskazuje na jej wieczność. Treści wymienione domagają się pełniejszej realizacji aniżeli ta, która dokonuje się w życiu doczesnym, w granicach cielesnej egzystencji osoby. Owszem, ponieważ treści te same w sobie są absolutne, dlatego domagają się jakiejś pełnej i definitywnej realizacji w wymiarach Absolutu. Osoba sama Absolutem nie jest, człowiek jest stworzeniem, bytem przygodnym. Absolutem jest tylko Bóg. I otóż właśnie analiza życia duchowego osoby ludzkiej od strony tych treści, które w nim występują, które decydują o całym jego charakterze, wskazuje na to, że osoba dla osiągnięcia w pełni swego duchowego życia musi znaleźć się bardziej niż w warunkach cielesnej swej egzystencji — w wymiarach Boga.

Tej specyficznej potrzeby osobowej egzystencji człowieka wychodzi na spotkanie Ewangelia z objawioną nauką o widzeniu uszczęśliwiającym. Wyjaśnienie tej nauki jest zadaniem teologii. Personalizm tomistyczny stanowi wprawdzie koncepcję filozoficzną — trudno jednak nie przyznać, że te nadprzyrodzone perspektywy nie tylko doskonale mu odpowiadają, ale nawet tłumaczą do końca to wszystko, co w świetle samego rozumu musi stanowić poważną zagadkę i niewiadomą ludzkiej egzystencji.

Ks. Bp Karol Wojtyła

Dyskusja

W dyskusji po referacie ks. bpa prof. dra K. Wojtyły po raz pierwszy zaatakowany został frontalnie tomizm.

Z metafory Panofskyego, przyrównującej tomizm do gotyku, wyciągnięto wniosek o przestarzeniu się tej filozofii. Kościoły gotyckie,

pozbawione centralnego ogrzewania, klimatyzacji, radiofonizacji, nie odpowiadają dzisiejszemu człowiekowi.

Odpowiedzi wykazały niezasadność wyciągania wniosków filozoficznych z poetycznych porównań.

Nikomu nie chodzi zresztą o wyciąganie nieboszczyka z grobu czy odkurzanie muzealnych eksponatów.

W filozofii nie to ma większą wartość, co nowsze, ale co głębiej i lepiej tłumaczy świat. W filozofii liczy się tylko prawda.

Drugim zarzutem była uwaga, że u św. Tomasza są tylko zaczątki personalizmu, a termin ten w jego pismach wcale nie występuje. Twierdzenia zaś tam występujące mają uzasadnienia teologiczne.

Inni dyskutanci starali się pokazać różnicę między wykładem samego Tomasza a wykładem genezy pojęć i zagadnień. Pojęcia same mogą pochodzić z teologii, czy innych nauk. Jednakże jeśli są uzasadnione filozoficznie, to z powodzeniem mogą znaleźć w filozofii miejsce. Tak jest ze stosunkiem: Osoba Boska — osoba ludzka. Człowiek poznając swój stosunek do Boga kieruje się rozumem i wolą ze względu na prawdę i dobro. To, czego żąda od nas Bóg, jest tym samym, co w filozofii określa się jako dobro. Więc wolitywne podporządkowanie się Bogu jest realizowaniem się własnej natury.

Kołakowski pisząc o koncepcji człowieka w humanizmie marksistowskim i katolickim twierdzi, że w katolicyzmie człowiek nie jest postawiony na właściwym miejscu, jest poniżony. Marksizm określa człowieka jako najdoskonalszy ewolut materii, a katolicyzm jako najniższą inteligencję.

Takie porównanie słowne, bez określenia wewnętrznej struktury osoby w tych systemach, jest mało mówiące, jeśli nie mylące.

W odpowiedziach także pokazywano istnienie problematyki personalizmu u św. Tomasza w całej rozciągłości, mimo że termin ten nie występuje tam. Problem ten występuje także już w starożytności oraz u innych filozofów średniowiecznych.

W podsumowaniu, prócz innych spraw, które były omawiane w dyskusji, poruszono jeszcze zagadnienie wynikalności personalizmu z założeń ogólnych systemu.

Rzeczą najbardziej istotną jest, czy personalizm faktycznie wynika z systemu, czy jest tylko sztucznie doczepiony do niego. W tomizmie wynikalność jest niewątpliwa. Między innymi św. Tomasz mówi: *Persona est perfectissimum ens*. Ustawia to człowieka na najwyższym poziomie.

pozbawione centralnego ogrzewania, klimatyzacji, radiofonizacji, nie odpowiadają dzisiejszemu człowiekowi.

Odpowiedzi wykazały niezasadność wyciągania wniosków filozoficznych z poetycznych porównań.

Nikomu nie chodzi zresztą o wyciąganie nieboszczyka z grobu czy odkurzanie muzealnych eksponatów.

W filozofii nie to ma większą wartość, co nowsze, ale co głębiej i lepiej tłumaczy świat. W filozofii liczy się tylko prawda.

Drugim zarzutem była uwaga, że u św. Tomasza są tylko zaczątki personalizmu, a termin ten w jego pismach wcale nie występuje. Twierdzenia zaś tam występujące mają uzasadnienia teologiczne.

Inni dyskutanci starali się pokazać różnicę między wykładem samego Tomasza a wykładem genezy pojęć i zagadnień. Pojęcia same mogą pochodzić z teologii, czy innych nauk. Jednakże jeśli są uzasadnione filozoficznie, to z powodzeniem mogą znaleźć w filozofii miejsce. Tak jest ze stosunkiem: Osoba Boska — osoba ludzka. Człowiek poznając swój stosunek do Boga kieruje się rozumem i wolą ze względu na prawdę i dobro. To, czego żąda od nas Bóg, jest tym samym, co w filozofii określa się jako dobro. Więc wolitywne podporządkowanie się Bogu jest realizowaniem się własnej natury.

Kołakowski pisząc o koncepcji człowieka w humanizmie marksistowskim i katolickim twierdzi, że w katolicyzmie człowiek nie jest postawiony na właściwym miejscu, jest poniżony. Marksizm określa człowieka jako najdoskonalszy ewolut materii, a katolicyzm jako najniższą inteligencję.

Takie porównanie słowne, bez określenia wewnętrznej struktury osoby w tych systemach, jest mało mówiące, jeśli nie mylące.

W odpowiedziach także pokazywano istnienie problematyki personalizmu u św. Tomasza w całej rozciągłości, mimo że termin ten nie występuje tam. Problem ten występuje także już w starożytności oraz u innych filozofów średniowiecznych.

W podsumowaniu, prócz innych spraw, które były omawiane w dyskusji, poruszono jeszcze zagadnienie wynikalności personalizmu z założeń ogólnych systemu.

Rzeczą najbardziej istotną jest, czy personalizm faktycznie wynika z systemu, czy jest tylko sztucznie doczepiony do niego. W tomizmie wynikalność jest niewątpliwa. Między innymi św. Tomasz mówi: *Persona est perfectissimum ens.* Ustawia to człowieka na najwyższym poziomie.

KS. WINCENTY GRANAT

ELEMENTY PERSONALISTYCZNE W EGZYSTENCJALIZMIE

Mimo wszystko co je dzieli, jest coś wspólnego w systemach filozoficznych, czy ogólniej mówiąc — w kierunkach myślowych próbujących odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek? Możliwą jest tedy rzeczą znaleźć jakieś wspólne elementy w różnych opiniach i w ten sposób zbliżyć się do twierdzeń powszechnie uznanych [1]. Nie jest to jakiś sztuczny eklektyzm zacierający granice systemów i poglądów, lecz wydobycie na jaw wiekuistych prawd, które mimo niejednakowych naświetleń są w zasadzie uznawane za zgodne z rzeczywistością; taką np. prawdą jest sąd o godności i autonomii człowieka, a także jego autoteleologii (nie jest on narzędziem i rzeczą, lecz celem sam w sobie). Kiedy mówimy o elementach personalizmu w egzystencjalizmie, to nie chcemy wykazać, że istnieje jakiś jednolity system personalizmu lub egzystencjalizmu, lecz tylko wydobyć jakieś wspólne lub przynajmniej bliskie postawy intelektualne [2].

I. CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA PERSONALIZMU I EGZYSTENCJALIZMU

Wyrazy „personalizm" i „egzystencjalizm" nie zawsze są używane w tym samym znaczeniu. Nawet jeden i ten sam autor nie trzyma się zawsze jednolitej terminologii. E. Mounier np. w swej broszurce *Co to jest personalizm* zaznacza, że „można być chrześcijaninem i personalistą, racjonalistą i personalistą, komunistą —

---

[1] Tą myślą kierowali organizatorzy Tygodnia Filozoficznego na KUL układając tematy o personalizmie w różnych kierunkach myślowych, uchodzących nawet za diametralnie przeciwne.

[2] Według J. Bocheńskiego: „filozofia egzystencjalizmu jest w pełnym znaczeniu tego słowa personalistyczna; jest nią dlatego, gdyż rzuca nowe światło na zagadnienia ludzkie, a może nawet odkrywa nowe sposoby patrzenia; jest nią również w szczególniejszym znaczeniu, ponieważ jest filozofią konkretu". (*Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1947, s. 198-199).

a czemu by nie? — i personalistą, jeśli jest się komunistą w sposób nie stojący w sprzeczności z podstawowymi wartościami, które tu zostały ukazane" [3]. W jednym ze swych artykułów Mounier mocno podkreśla, że personalizm nie jest systemem, lecz „więzią postaw i tematów" [4]; w książce jednak później wydanej czytamy: „personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą; jest filozofią, lecz nie systemem, chociaż nie unika systematyzacji" [5].

Personalista współczesny, M. Nédoncelle, sądzi, że wyraz personalizm oznacza: „każdą naukę przypisującą osobom ważne miejsce w rzeczywistości, albo tym bardziej uznającą je za jedyną rzeczywistość (*une seule réalité*). W szerszym sensie personalizm polega na domaganiu się szacunku dla osoby ludzkiej w działaniu moralnym i organizacji społeczeństwa" [6]. Mamy więc tu określenie bardzo ogólne i oznaczające, przynajmniej w drugim wariancie, raczej postawę praktyczną niż system myślowy. Bardziej szczegółowo określa personalizm A. Rogalski: „jest to system jaźni pozostających w łączności z najwyższą osobowością, przy czym najwyższą osobowość pojmuje on jako istniejącą w ciągłej konkretnej obiektywizacji jej myśli i woli oraz jako ostateczną treść wszystkiego, co zostało stworzone. Innymi słowy personalizm to filozofia uznająca osobowość (Boga i człowieka) za najwyższą wartość i za klucz do zrozumienia bytu [7].

Jeden z dawniejszych personalistów, W. Stern, uważa swój personalizm za system filozoficzny, według którego cała rzeczywistość składa się z osób i rzeczy istniejących w jednej powszechnej osobie (*Allperson*); system ów nazywa Stern panenteizmem, ponieważ osoby niedoskonałe istnieją w Bogu [8].

Mimo wyżej zaznaczonych różnic niektóre tematy są ogólnie przyjęte w personalizmach, a także istnieje jakaś wspólna postawa w patrzeniu na problem człowieka; do tego rodzaju tematów na-

---

[3] E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 161.

[4] *Le personnalisme, avons nous dit, n'est pas un système, mais un noeud d'attitudes et de thèmes: Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personnaliste*, „Esprit", 1948 nr 11, s. 703.

[5] *Le personnalisme*, Paris (1949), 1953[3] s. 6. Dla chrześcijanina personalisty „tezy personalistyczne nie są pośpiesznie skalkowane z chrześcijaństwa, lecz zdobyte dobrowolnym wysiłkiem myśli", są owe tezy „chrześcijańskie z natchnienia". *Tâches...*, j. w., s. 701.

[6] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris 1957, s. 235.

[7] *Personalizm katolicki*, „Życie i Myśl" (1950), nr 7/9, s. 559.

[8] *Pan en theo* = „wszystko w Bogu"; nie jest to według Sterna panteizm: Wszystko Bogiem.

Stern wyłożył swój system w trzytomowym dziele: *Person und Sache*, pierwszy tom pt. *Abteilung und Grundlehre des kritischen Personalismus* wyszedł w Lipsku w r. 1906; następny tom nosi tytuł: *Die menschliche Persönlichkeit* (1918) 1923[3]; trzeci tom: *Wertphilosophie*, 1924.

leżą: obrona konkretu ludzkiego, podkreślanie godności człowieka i jego wolności, nakaz doskonalenia [9], walka ze schematyzmem, dążenie do opracowania norm współżycia w grupach ludzkich.

Analogicznie do personalizmu nie istnieje jakaś jednolita treść w wyrazie: egzystencjalizm, bo przecież trudno by tak bez reszty sprowadzić do jednego mianownika chrześcijańskie poglądy Kierkegaarda i konsekwentny ateizm J. P. Sartre'a; opis istnienia ludzkiego podawany w katolickim ujęciu przez G. Marcela [10] różni się bardzo od agnostycyzmu i swoistego pesymizmu M. Heideggera, a także od mistyczno-platońskiego egzystencjalizmu K. Jaspersa. Mimo różnic istnieją we wspomnianych poglądach elementy wspólne; do takich przede wszystkim należy odwracanie się od idealnego i powszechnego obrazu natury ludzkiej, a zwrot do ludzkiego istnienia, które nie da się zamknąć w jakimś ogólnym schematyzmie, gdyż ciągle jest inne, ustawicznie się rozwija i jest nieodgadnione. Zwrócenie uwagi na ludzki konkret pozwala egzystencjalistom odkryć w osobowości ludzkiej tajemnicze i fatalistyczne siły; stąd zjawia się u nich jakiś fatalistyczny niepokój, lęk i troska. Zasługa egzystencjalistów według E. Castelli polega na tym, że położyli akcent na tym, co w ludzkiej naturze jest brakiem, i zaczęli patrzeć na pierwiastki ludzkie w człowieku jako wynik działalności podludzkiej i nadludzkiej, a także przezwyciężyli racjonalistyczną koncepcję człowieka [11]. W pismach wszystkich egzystencjalizmów spotykamy się z szerokim wachlarzem zainteresowań etycznych i w związku z tym często jest tu poruszany problem wolności i odpowiedzialności człowieka, który winien w konkretnych sytuacjach tworzyć siebie i kształtować świat. Jakąś wewnętrzną i ogromną siłę nadaje egzystencjalistom idea transcendencji nakazującej człowiekowi ustawicznie siebie przezwyciężać.

---

[9] Por. „W istocie rzeczy nowoczesny personalizm nie tylko kontynuuje tradycję myśli personalistycznej, ...akcentującej od św. Augustyna, Pascala i Kierkegaarda elementy wyboru, decyzji, odpowiedzialności, ryzyka, buntu, tragizmu itd., ale równocześnie koncepcje te przenosi na teren społeczny". B. Suchodolski, *Wychowanie moralno-społeczne*, Warszawa 1947², s. 60-61.

[10] Według G. Thibon filozofia G. Marcela „ma siłę i magnetyzm świadectwa; jest ona owocem drobiazgowego wgłębiania się wewnętrznego, które dochodzi w duszy aż do tajemniczego centrum, gdzie partykularne łączy się z powszechnym, przygodne z koniecznym, Bóg z człowiekiem; filozofia ta objawia wszystkim umysłom zdolnym do refleksji nad ich własną tajemnicą, że prawdy chrześcijańskie są implikowane w małych przejawach doświadczenia ludzkiego". *Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel*, W: *L'existentialisme* (praca zbiorowa), Paris 1947, s. 163; por. M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" KUL, t. I, s. 165—190.

[11] E. Castelli, *La phénomenologie du mal*. W: *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, t. X, Bruxelles 1953, s. 182.

Walka z nieosobowymi siłami: opinii, zwyczajów, tradycji, a więc z wszelkimi mechanicznymi siłami zagrażającymi człowiekowi w tym, co jest mu osobiste i drogie, także jest zasługą egzystencjalistów. Ogólnie rzecz biorąc widzimy wiele punktów stycznych między personalizmem a egzystencjalizmem, tak że nawet niektórzy zacierają między nimi granice [12]. Z tych względów można mówić o elementach personalistycznych w egzystencjalizmie; nie oznacza to, że należy się zgodzić na egzystencjalizm jako całość, lub też, że trzeba przyjąć jeden z jego typów. W pismach egzystencjalistów łatwo spostrzec brak precyzji w kształtowaniu pojęć, jakieś ciążenie do opisów graniczących już z poezją, ucieczkę od nazwy „system", ale wprowadzenie go drogą okrężną [13].

II. ANTYSCHEMATYZM W OPISIE LUDZKIEGO ISTNIENIA

Wśród personalistów w sposób dość skrajny walczy ze stałą ideą człowieka Mounier; może mu nawet mniej chodzi o usunięcie filozoficznej istoty człowieka, a więcej o etyczną sylwetkę: „Absolut ludzki nigdy nie może być ujęty jako rzecz dana i depozyt. Jeśli ludzka natura jest obrazem stałym i zakrzepłym w cechach właściwych dla człowieka przeszłości oraz trzymającym się nowszych bezwładów, to mamy powód wprowadzić na miejsce takiego obrazu mniej sztywne pojęcie kondycji ludzkiej" [14]. Według Mouniera absolut ludzki jest to „całość historii człowieka i tylko na sądzie ostatecznym mógłby stać się przedmiotem poznania wyczerpującego. Z punktu widzenia historycznego obserwator ludzki, nie znając dokładnie przeszłości i nie będąc pewny co do przyszłości, nie może sobie utworzyć adekwatnej definicji natury człowieka" [15].

---

[12] Por. „Filozofia personalizmu, sięgając do źródeł odkryła Kierkegaarda i wydobyła na jaw jego walkę prowadzoną z romantyzmem o właściwe pojęcie osobowości, jego krytykę indywidualnego życia nastrojów i dowolności, jego surową koncepcję człowieka, który winien być tym, kim jest, ale nie takim jest, tzn., który powinien w granicach wyznaczonych czasem, miejscem i własnym losem prowadzić życie trudne i odpowiedzialne za to, co czyni »tu i teraz«". B. Suchodolski, *op. cit.*, s. 60.

[13] Por. O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955⁴; P. Chojnacki, *Filozofia egzystencjalna*, „Polonia Sacra" 1 (1948), s. 242-266; J. M. Grevillot, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris 1947, s. 3-64; W. Granat, *Egzystencjalizm w świetle nauki o łasce i grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 3 (1956), z. 1, s. 191—229; E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris 1946; F. Sawicki, *Sören Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny" 2 (1948), s. 81-91; tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, „Przegląd Powszechny" 3 (1946), s. 185—195; tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny" 5 (1949), s. 340—350.

[14] *Qu'est-ce que le personnalisme*, Paris 1948.

[15] Tamże, s. 38.

Obraz człowieka danej epoki, chociażby najdoskonalszy, jest ustawicznie zagrożony przez czas, który nadchodzi. „Człowiek z dnia wczorajszego jest już tylko manekinem z wosku; otoczenie nie spostrzegło się i obdarza go tymi samymi gestami"[16]. Mounier odrzucając ideę wiekuistego człowieka, wnioskuje że personalizm nie może być stróżem muzeum: ani zachodniego, ani łacińskiego, ani muzeum humanizmu burżuazyjnego, czy też minionych typów chrześcijaństwa (*chrétientés révolues*)[17]. Mimo to Mounier chciałby zatrzymać jakiś pierwiastek stały: „Stałość człowieka to przygoda. Natura ludzka to arcydzieło. Nasze zadanie, w którym tradycja i rewolucja prowadzą dialog i na siebie oddziaływują, polega na przyjęciu takiej przygody, kierowaniu tym arcydziełem, aby człowiek, pod postaciami za każdym razem nieoczekiwanymi był zawsze coraz bardziej człowiekiem"[18].

Gdybyśmy nawet nie przyjęli skrajnych sformułowań Mouniera i bronili stałych bytowych składników ludzkiej natury, to jednak należałoby ciągle rozsuwać ramki ludzkiej natury i przekreślać jej schematy. Przecież idea człowieka jako istoty cielesno-duchowej musi być uzupełniona przez personalistów chrześcijańskich elementami wyższego rzędu; człowiek jest obrazem Boga i może się stać uczestnikiem Jego natury, a więc zawiera w sobie potencjalną nieskończoność. Ludzka natura ma zakreślone granice biologiczno-zmysłowe, ale nawet pod tym względem nie jest tak ściśle związana z przestrzenią, jak zwierzęta. Pod względem zaś duchowym i moralnym nie wolno gatunkowi ludzkiemu ani jednostce narzucać stałych schematów i nieprzekraczalnych granic, i to jest jeden z naczelnych postulatów personalizmu. O ile już jakieś pojęcie granicy można by wprowadzić, to jest nią bytowy i moralny ład, który nie jest właściwie granicą, lecz ułatwieniem rozwoju.

Wiemy, że we wszystkich egzystencjalizmach odwraca się uwagę od stałej „istoty człowieka", a opisuje jego istnienie, a więc mamy tu punkty styczne z personalizmem. Według np. J. P. Sartre'a „człowiek jest tylko serią przedsięwzięć", lub „zespołem działań[19], albo „pragnieniem stania się Bogiem"[20]. Nie istnieje żadna stała ludzka natura, gdyż, jak twierdzi Sartre, nie ma żadnego umysłu ponadludzkiego, w którym by taka idea istniała.

Według K. Jaspersa zamiast stałej idei ludzkiej należy wprowadzić rzeczywistość sytuacji ludzkiego istnienia; do niej należą

[16] Tamże, s. 39.

[17] Tamże, s. 36. Mounier odróżnia chrześcijaństwo (*le christianisme*) od jego typów (*chrétientés*).

[18] Tamże, s. 103.

[19] *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 58.

[20] *L'être et le néant*, Paris 1946, s. 708.

takie fakty: „znajduję się zawsze w jakiejś sytuacji, nie mogę żyć bez walki i cierpienia, w sposób nieunikniony muszę przyjąć na siebie winę, muszę umrzeć" [21]. Są to sytuacje graniczne, niezmienne i dla nas ostateczne, bo związane z naszym istnieniem. Reagujemy według Jaspersa na sytuacje graniczne „nie przez jakiś plan i wyrachowanie, by je przezwyciężyć, lecz przez aktywność, dzięki której osiągamy możliwe istnienie. Sami siebie tworzymy, gdy z otwartymi oczami wchodzimy w graniczne sytuacje" [22]. Widzimy tu zarezerwowane miejsce dla osobistej aktywności człowieka; rzecz zrozumiała, że inaczej nieco element stawania się został ujęty przez chrześcijanina Kierkegaarda i katolika G. Marcela; stawanie się człowieczeństwa jest według nich wydobyciem się z ograniczeń ku wolności dzieci Bożych.

III. IDEA WOLNOŚCI JAKO ELEMENT PERSONALISTYCZNY W EGZYSTENCJALIZMIE.

Nie istnieje pojęcie wolności o treści przyjętej ogólnie; w starożytności greckiej stoicy rozumieli wolność jako świadome podporządkowanie się koniecznościom natury. Według Plotyna wolność polegałaby na braku zewnętrznego przymusu. Stoickie pojęcie wolności zostało odnowione przez Hegla, a następnie przez Marksa, Engelsa i Lenina [23]. Ideę wolności w sensie plotyńskim przyjmowali teologowie Baius i Janseniusz, a także skłaniają się ku niej egzystencjaliści. Kierkegaard sądzi, że wolność polega na wyborze nieuniknionego grzechu, stanowiącym najwyższą możliwość człowieka i świadczącym o jego niezależności. Według Jaspersa wybór egzystencjalny (*die existentielle Wahl*) nie jest rezultatem walki motywów, nie jest posłuszeństwem wobec obiektywnie sformułowanego motywu; decydującym elementem jest tu sam fakt, że wybieram, ten zaś wybór polega na decyzji, aby moje ja trwało w istnieniu [24]. „Kiedy wybieram jestem, kiedy nie jestem, nie wybieram" [25]. W sensie transcendentalnej wolności jest następujące zdanie możliwe: mogę, gdyż powinienem, w sensie natomiast egzystencjalnej wolności: „mogę ponieważ muszę" [26].

W pismach Sartre'a spotykamy się z potrójną ideą wolności: rozumie on ją najpierw jako wolne ludzkie istnienie: „nie istnie-

[21] *Philosophie*, t. II, *Existenzerhellung*, Berlin 1932, s. 203.

[22] Tamże, s. 204.

[23] „Wolność polega więc na opartej o zrozumienie konieczności przyrodniczych (*Naturnotwendigkeiten*) władzy nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną". *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949, s. 214.

[24] *Philosophie*, t. II, s. 180-181.

[25] Tamże, s. 182.

[26] Tamże, s. 186.

je determinizm, człowiek jest wolnością, człowiek jest skazany na wolność"[27]. „W każdej chwili bez żadnego oparcia, bez żadnej pomocy człowiek jest skazany, by wynajdywał człowieka"[28]. Sartre mniema, że po odrzuceniu idei Boga jest wszystko pierwotnie dozwolone[29] i człowiek decyduje właściwie o wszystkim i jest zostawiony samemu sobie. „Ja tylko istniałem — mówi jedna z osób dramatu *Diabeł i Pan Bóg* — sam decydowałem o złu, sam wynalazłem dobro. To ja oszukiwałem, ja czyniłem cuda, ja sam siebie oskarżam i sam mogę siebie rozgrzeszyć — ja, człowiek"[30]. Mamy tedy drugą ideę wolności rozumianej jako niezależność od wszelkiej moralnej normy ponadludzkiej. Sartre jednak broni się przed zarzutem anarchizmu moralnego, gdyż twierdzi, że wybór powinien być dokonany nie w sposób chaotyczny, lecz zgodnie z określoną historycznie sytuacją; musimy pragnąć także wolności innych ludzi. Kiedy wybieramy, angażujemy całą ludzkość i dlatego powinniśmy unikać kaprysów w wyborze, mimo że nie obowiązują nas wartości *a priori*[31]. Z powyższego wynika, że Sartre uznaje jakąś swobodę decyzji wśród różnorodnych możliwości — byłaby więc to wolność psychologiczna.

Niezależnie od tłumaczeń wkładanych w ideę wolności przez egzystencjalistów, jest ona elementem najbardziej personalistycznym i właściwie bez niej personalizm jest pustą grą słów. Wprawdzie wśród jego zwolenników nie jest jednolicie pojmowana wolność, lecz zawsze mówi się o jakiejś swobodzie wyboru i przezwyciężaniu fatalizmu. Mounier wyraźnie stwierdza, że „w tym sensie i wyłącznie w tym sensie człowiek jest całkowicie wolny i zawsze wolny, kiedy tego chce". „Wolność człowieka jest wolnością osoby, i to konkretnej, w określony sposób utworzonej i usytuowanej w samej sobie, w świecie i wobec wartości"[32].

W filozofii tomistycznej wolność psychologiczna osoby jest rozumiana jako aktywna zdolność wyboru między co najmniej działaniem i niedziałaniem. Człowiek ma ponadto wolność wyboru między różnymi działaniami, a także między złem a dobrem. Św. Tomasz łączy ideę osoby z wolnością, bo dowodzi, że w „jakiś szczególniejszy i doskonalszy sposób byt partykularny i jednostkowy znajduje się w substancjach rozumnych, które mają władztwo nad swym działaniem i nie podlegają wyłącznie przymusowi, jak inne,

[27] *L'existentialisme est un humanisme*, s. 36-37.

[28] Tamże, s. 38.

[29] *„En effet tout est permis, si Dieu n'existe pas et par conséquent l'homme est delaissé"*, *L'existentialisme...*, s. 36.

[30] Cyt. według E. Castelli, *op. cit.*, s. 177.

[31] *L'existentialisme...*, s. 74-75.

[32] *Le personnalisme*, s. 77.

lecz same z siebie działają"[33] (*non solum aguntur ut alia, sed per se agunt*). Jest to wielką godnością osoby, że może decydować o Bogu, świecie i sobie, może budować swój świat, może przyjmować i odrzucać wartości[34]. Prawo jakiegoś wewnętrznego sprzeciwu jest związane z osobą ludzką. Jest tedy zasługą egzystencjalizmu i personalistów wszelkich odcieni, że uwydatniają ten wewnętrzny świat człowieka, jego królestwo nietykalne — mianowicie wolność; przybliża ona do Boga, który nie chce jej naruszyć i dozwala nawet na bunt stworzenia przeciw sobie.

IV. IDEA TRANSCENDENCJI JAKO ELEMENT WSPÓLNY DLA EGZYSTENCJALIZMU I PERSONALIZMU.

W istnieniu, twierdzą egzystencjaliści, zawarty jest postulat transcendencji pojętej ogólnie jako dążenie ku temu, co przewyższa konkret i obecne warunki; niejednakowa wykładnia jest tu podawana. W filozofii Jaspersa transcendencja może oznaczać ukryty byt absolutny, ujawniający się za pomocą tajemnej mowy szyfru. Transcendencja nie może być wyrażona ani w kategoriach logicznych, ani w kategoriach rzeczywistości; nie możemy jej określić ani zrozumieć, chociaż jest ona obecna w naszym umyśle[35]. Według Heideggera istnienie dąży do jakiejś transcendencji, która jest właściwie historycznym trwaniem ludzkiej natury. Wznoszenie się ponad siebie i jakaś relacja ku czemuś jest właśnie transcendencją; można by tu korzystać z formuły Nietzschego, że człowiek jest mostem, nie celem[36].

Sartre odrzuca humanizm jako teorię uznającą człowieka za cel i najwyższą wartość, nie istnieje bowiem jakaś stała ludzka natura; humanizm egzystencjalny ma polegać na czymś innym: człowiek jest ustawicznie poza sobą samym; zaczyna on istnieć, gdy kieruje się ponad siebie i gubi się poza sobą"[37]. Nie oznacza to jednak, według Sartre'a, zaniku ludzkiej natury, bo transcenden-

---

[33] *S. Th.* I, *qu.* 29, *a.* 1.

[34] Por. „Kiedy mówimy, że człowiek jest osobą, to nie chcemy tylko utrzymywać, że jest on jednostką, jak atom, źdźbło zboża. Mucha lub słoń są jednostkami, człowiek zaś jest taką jednostką, która panuje nad sobą przez inteligencję i wolę; nie istnieje on tylko w sposób fizyczny, gdyż ma życie duchowe uwydatnione w poznaniu i miłości w tym stopniu, że jest jakąś całością samą w sobie, mikrokosmosem... to duch jest podstawą osobowości". J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1946, s. 14—25.

[35] *Philosophie*, t. III, s. 67, 122, 129.

[36] Por. Bollnow, dz. cyt., s. 35—36.

[37] *L'existentialisme...* s. 92.

cja mimo wszystko nie przekracza granic powszechności ludzkiej i to jest właśnie humanizm egzystencjalny [38].

W personalizmie Mouniera idea transcendencji jest uważana za istotną niezależnie od tego czy ją łączy się z Istnieniem najwyższym, wzorem wszelkich istnień, czy też mówi się jedynie o przewyższeniu człowieka skierowanego ponad siebie, a jednak ku sobie [39]. Sam Mounier ocenia jednak krytycznie ideę transcendencji zamkniętej w granicach ludzkich, bo pisze następująco: „transcendencja Husserla lub Sartre'a, będąca projekcją bytu, który otrzymuje pobudzenie tylko od siebie i znajduje tylko siebie w ucieczce od siebie, jest w rzeczywistości pseudotranscendencją i raczej opisem przepełnionym immanencją; dla chrześcijanina transcendencja bytu osobowego ma określoną nazwę: wezwanie Boga do uczestnictwa w jego życiu" [40]

Idea transcendencji, będąca według Mouniera trzecim wymiarem ludzkiej osoby [41], jest z nią nierozerwalnie związana.

Chrześcijaństwo zna bardzo dobrze ideę transcendencji, bo słowa Chrystusa: „bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest" (Mt 5, 48) wzywają do ustawicznego przewyższania siebie w kierunku wszechogarniającej miłości Bożej. Gdyby człowiek zwrócony był tylko ku sobie, wówczas wszystko straci, a jeśli kocha kogoś lub coś ponad sobą, to siebie zyskuje. Taki chyba głęboki sens mają słowa Chrystusa: „Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie... Albowiem, kto by chciał życie swe zachować, straci je. A kto by stracił życie swe dla mnie, znajdzie je" (Mt 16, 24—25). Nauka o tym, że człowiek ma się stać synem Bożym (J 1, 12) i jakby znowu narodzić (J 3, 3), ma być jakby pogrzebany i zmartwychwstać z Chrystusem, świadczy, że człowiek z pomocą najwyższej Potęgi ma wyjść poza siebie i otrzymać nowy rodzaj bytu, nie zatracając swego człowieczeństwa. Idea nowego człowieka, będąca rdzeniem i kośćcem antropologii chrześcijańskiej, otrzymała w egzystencjalizmie i niektórych personalizmach zabarwienie laickie w przyjęciu nazwy: „transcendencja", ale w zasadzie jest to w ogóle stara religijna idea najbardziej jasno uwypuklona przez chrześcijaństwo; uczy ono, że celem ostatecznym człowieka jest udział w wiekuistym życiu trzech Bożych osób, a więc transcendencja ma tu zupełnie jasne i personalistyczne znaczenie. Dla niewierzących w Boga transcendencja jest

---

[38] Tamże, s. 93.

[39] *Qu'est-ce que le personnalisme*, s. 42.

[40] *Tâches actuelles du personnalisme*, s. 705.

[41] Pierwszy wymiar to wcielenie (w świat wartości doczesnych), drugi to łączność z innymi osobami: *„Après l'incarnation et la communication la transcendence est la troisième dimension de la personne*, tamże, s. 704.

to wzniesienie się i skok w kierunku abstrakcyjnych wartości o charakterze absolutnym lub też dążenie ku jakiemuś historycznemu trwaniu, czy idealnej powszechności ludzkiej; prawdziwy jest tedy aforyzm Nietzschego: „Człowiek jest tym, co przezwyciężone być musi" [42].

V. ZWROT KU ŚWIATU WEWNĘTRZNEMU CZŁOWIEKA

We wszystkich personalizmach, a szczególnie w chrześcijańskim, stawia się postulat każdemu człowiekowi, by zwracał się do swego świata wewnętrznego, gdzie znajduje się życie pełniejsze i najbardziej istotne, najbardziej „moje". „Życie osobowe — pisze Mounier — zaczyna się ze zdolnością zerwania kontaktu ze środowiskiem, z powróceniem do siebie i z odzyskaniem siebie w tym celu, by móc się skupić w jednym centrum i by zjednoczyć siebie" [43]. Świat wewnętrzny nie oznacza wcale ucieczki „od rzeczywistości, od działania, od odpowiedzialności", jest to raczej uzyskanie dystansu „w stosunku do absorbującej działalności, do rozproszenia, które niesie rzeczywistość". Celem takiego skupienia jest „podjęcie nowej walki o samego siebie i o swoją drogę". Skupienie się człowieka „nie poszukuje ciszy dla samej ciszy ani samotności dla samotności; szuka ono ciszy, bo w niej przygotowuje się życie, samotności, bo tam odnajduje się człowieka" [44]. Skoro człowiek wszedł w swój wewnętrzny świat, poznał siebie, skoncentrował energię, może wrócić do świata i zaangażować się w sprawę jego reformy; tak czynili wielcy reformatorowie ludzkości przed głoszeniem nowych prawd.

Istnieje wadług Mouniera ścisły związek między człowiekiem zwróconym ku wnętrzu i człowiekiem zwróconym ku światu; „należy zawsze wracać do tego wielkiego postulatu statyki i dynamiki ludzkiej: człowiek wewnętrzny utrzymuje się tylko w oparciu o człowieka zewnętrznego, ten zaś tylko za pomocą siły człowieka

---

[42] *Tako rzecze Zaratustra* (tł. Berent), Warszawa b. r. w., s. 314. Por. „Człowiek jest stworzony, aby przekraczać siebie. Ma przed sobą drogę, która pozwala wyjść poza adaptację, poza indywidualną śmierć, poza to, co już zdobył i co jest przeszłością. Różne tradycje personalistyczne w różny sposób mogą pojmować to przekraczanie siebie. Niektóre z nich skierowują je ku transcendencji Absolutu, inne je nastawiają tylko na wyprzedzanie siebie samego tym potężnym odruchem, w którym duchowość objawa się w swych bezpośrednich cechach: w życiu wewnętrznym, w wolności, w wielkoduszności". Mounier, *Co to jest personalizm*, *op. cit.*, s. 204.

[43] „*La vie personnelle commence avec la capacité de rompre le contact avec le milieu, de se reprendre, de se ressaisir, en vue de se ramasser sur un centre, de s'unifier*". *Le personalisme*, s. 52.

[44] *Co to jest personalizm*, s. 217—218.

wewnętrznego"[45]. Kiedy rozpatrujemy świat wewnętrzny naszego „podmiotowego ja", spostrzegamy w nim przeróżne relacje i zależności od istot, które określamy jako „ty", „on", „my". Słusznie zauważa Nédoncelle, że to jest relacja istotna i nie da się pomyśleć „ja" bez „ty", a sam podmiot jest stwierdzany w każdej czynności myślenia[46]; istnieje według tego autora jakieś wzajemne oddziaływanie poszczególnych świadomości (*la réciprocité des consciences*), a więc głębokie życie wewnętrzne oparte na miłości jest ze swej natury społeczne[47]. Mounier uważa, że „istotnym powołaniem człowieka nie jest ani opanowanie natury, ani rozkoszowanie się pełnią własnego życia, ale stopniowa realizacja jak najbliższego obcowania ze sobą poszczególnych świadomości, realizowanie powszechnego wzajemnego zrozumienia"[48].

W nauce chrześcijańskiej idea człowieka wewnętrznego ma określony sens: jest to człowiek kierujący się wiarą w Chrystusa i miłością i wzrasta on we wspólnocie Kościoła ustawicznie, jak to pisze Paweł Apostoł: „byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko w tym, który jest głową, tj. w Chrystusie" (Ef 4, 14).

Zwrócenie uwagi na świat wewnętrzny człowieka wynikało u wszystkich egzystencjalistów z tego faktu, że odeszli oni w swych poglądach od ogólnych idei; wzięli za przedmiot rozważań i opisów ludzki konkret; nic dziwnego, że łatwo spostrzeżono wiele warstw w ludzkim życiu i troskliwie zaczęto je analizować. U Kierkegaarda zjawiła się w całej jaskrawości problematyka moralna, a więc myśli: o winie, grzechu, wyzwoleniu. Spostrzegł on, że w człowieku zjawia się ustawicznie jakiś niepokój i troska; zwykle są one przykryte, ale od czasu do czasu przychodzą do głosu i wówczas wstrząsają człowiekiem i odkrywają mroczne głębiny istnienia. Te same myśli pojawiają się u Jaspersa, Heideggera, Sartre'a; wszyscy piszą o odpowiedzialności, chociaż ją rozmaicie pojmują[49].

Człowiek według egzystencjalistów powinien ustawicznie wyzwalać się spod nacisku sił nieosobowych, jak np. zwyczajów, tradycji, opinii, a zacząć żyć autentycznie i tworzyć własne istnienie; te myśli są bardzo bliskie dla każdego personalisty. Niektórzy egzystencjaliści, jak G. Marcel czy nawet Jaspers, próbują przez świat wewnętrzny zbliżyć się do Boga; oto znamienne sło-

---

45 *„L'homme intérieur ne tient debout que sur l'appui de l'homme extérieur, l'homme extérieur ne tient debout que par la force de l'homme intérieur"*. *Qu'est-ce que le personnalisme*, s. 68—69.

46 M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, s. 240.

47 Tamże, s. 191—204.

48 *Co to jest personalizm*, s. 222.

49 Por. *Existenzphilosophie*, op. cit., s. 65—74.

wa Jaspersa: „Kiedy wracam do siebie jako do czegoś własnego... to może stać się dla mnie rzeczą jasną: gdzie ja całkowicie sam jestem, to już nie jestem tylko sam [50]. Rzecz znamienna, że wszyscy egzystencjaliści piszą o jakimś sensie życia, chociaż nie wszyscy odpowiadają na pytanie w sposób pozytywny. Według Kierkegaarda istnienie ludzkie ma sens, o ile jest zwrócone ku Bogu przez Chrystusa, Heidegger pisał o człowieku jako bycie ku śmierci (*ein Sein zum Tode*), a jedyny sens widział w historycznym trwaniu ludzkości. Jaspers pisał ogólnie o jakiejś namiastce nieśmiertelności człowieka, Sartre sądził, że człowiek z natury swej pragnie stać się Bogiem, a ponieważ nigdy to nie nastąpi, dlatego istnienie ludzkie jest bezużyteczną namiętnością (*une passion inutile*).

Zasługą egzystencjalistów jest i to, że nie tylko jakby na nowo odkryli bogactwo ludzkiego istnienia i otworzyli drzwi do tajnych jego zakamarków, ale uprzytomnili nam, że jesteśmy często na progu tajemnicy przerastającej o wiele przygodny ludzki byt. Również wielu personalistów sądzi, że przeżycie własnej osobowości wiedzie ku absolutnej Myśli; „nasze świadomości — pisze Nédoncelle — powstają na obraz Świadomości, która je przenika i całkowicie zawiera" [51].

Zarówno egzystencjalizm, jak personalizm walczą z wszelkim spłycaniem problemu człowieka i to jest chyba najbardziej cenny i podstawowy element, który łączy oba kierunki myślowe i tworzy ich wspólną życiową postawę [52].

Ks. Wincenty Granat

---

[50] *Philosophie*, t. *II*, s. 199.

[51] *Vers une philosophie de l'amour...*, s. 249—250.

[52] Por. „Człowiek jest tedy radykalnie tajemnicą, która nie pozwala na zdegradowanie siebie do roli problemu; źródłem owego tajemnego oporu, jest charakter człowieka jako czegoś świętego. Człowiek jest duchem i jako taki właściwym obrazem Boga... Człowiek przez żywą relację z Bogiem i odblask Bożej twarzy, którym jest oznaczony na zawsze, przewyższa człowieka i wymyka się spod jego uchwytów; nie może być dlatego ani pojęty, ani osądzony, ani zniesławiony w swej osobowej tajemnicy". J. M o u r o u x, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1945, s. 238—239. Analogicznie pisał M a r i t a i n: „Ludzka osobowość jest wielką tajemnicą metafizyczną. Wiemy, że istotną cechą cywilizacji godnej tego imienia jest docenienie i szacunek dla godności ludzkiej". *Principes...*, s. 14.

Dyskusja

Dyskusja po wykładzie omawiającym egzystencjalizm była szczególnie ożywiona. Filozofia egzystencjalistyczna, dzięki ujmowaniu jej przeważnie w formie dzieł sztuki — powieści czy dramatów — jest szeroko znana. Ale też rozumienie jej jest z tego powodu bardzo niejednoznaczne. Do pewnego stopnia każdy znajduje w niej ilustrację własnych poglądów, co także miało miejsce w dyskusji.

Dyskutujący wypowiedzieli się przeważnie na temat ogólnej charakterystyki egzystencjalizmu, ustalenia miejsca człowieka w rzeczywistości i problemu wolności woli.

W dyskusji pokazano pewne zależności, historyczne przede wszystkim, od fenomenologii. Heidegger i Sartre byli uczniami Husserla. Są pewne podobieństwa w „stylu" filozofowania — jeden i drugi kierunek bardzo chętnie posługuje się opisem, chociaż bardzo różnym. W aspekcie teoriopoznawczym egzystencjalizm to kiepska fenomenologia.

To, co nazywa się postawą egzystencjalistyczną, także nie jest wynalazkiem najnowszym. Np. metafizyka chrześcijańska III w. była, w reakcji prawdopodobnie na schematyzm żydowski, bardzo antyschematyczna. Stosunek Bóg-człowiek nie jest niezmiennym kamiennym prawem, jest wzajemnym odnoszeniem się do siebie dwóch żywych osób.

Bunt, czy to pozytywny — szukanie nowych rozwiązań, czy to negatywny — nie przyjmowanie innych, jest także rzeczą starą.

Określanie przez niektórych egzystencjalistów wolności jako rozstrzygania przez siebie, co jest dobrem, a co złem, podobny jest do protagorasowskiego: człowiek jest miarą wszystkiego.

Dużą różnicę zdań wywołało dane przez prelegenta pojęcie człowieka, jego pozycji i stosunku do świata. Zdaniem dyskutantów nie ma jednoznaczności w tym u egzystencjalistów. Na przykładzie samego Sartre'a pokazano różność określeń.

Z jednej strony skrajny indywidualizm — istnieje dla mnie tylko moja wolność. Chcąc dać coś drugiemu sam muszę tracić. Ludzie z konieczności ograniczają się wzajemnie, dlatego stosunki społeczne przypominają piekło. Druga skrajność to zatopienie się jednostki w społeczeństwie. Człowiek może realizować siebie tylko przez dostosowanie się całkowite do społeczeństwa. Takie określenie pochodzi z ostatniego okresu sympatii Sartre'a do marksizmu, nieodwzajemnionej zresztą. We współczesnym egzystencjalizmie, szczególnie ateistycznym, mówi się o wolności jako o tragicznej konieczności wyboru w imię niczego.

Jeden z dyskutantów dał krótkie rozróżnienie stanowiska w sprawie wolności.

1 — Wolność jako panowanie nad przyrodą, oparte o zrozumienie konieczności (Engels, Marks);

2 — jako możność wyboru (św. Tomasz i ogólnie biorąc nurt chrześcijański);

3 — jako sama moc sprawcza, chęć działania (Sartre);

4 — jako wybór wartości (fenomenologia).

Cennym uzupełnieniem problematyki Tygodnia była krótka charakterystyka wątków personalistycznych u Edmunda Husserla, wg *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Niestety była ona niekompletna i zbyt pobieżna by dobrze oddać myśl Husserlowską.

W podsumowaniu ks. prof. Granat podkreślił, iż mimo dużych różnic w samym egzystencjalizmie, starał się wydobyć w referacie to wszystko co jest wspólne i łączy poszczególnych filozofów. Mówiąc o stosunku egzystencjalizmu do chrześcijaństwa ukazał pewną zasadniczą zbieżność, oprócz oczywiście wielu różnic. W egzystencjalizmie człowiek jest czymś centralnym, w chrześcijaństwie, w teologii chrześcijańskiej, osoba ludzka jest zawsze celem działania. Człowiek nie może być nigdy środkiem, nawet dla chwały Bożej.

Poważnym zarzutem przeciwko Mounierowi jest niedotarcie jego myśli do klasy robotniczej, którą uważał on za najważniejszą i najzdrowszą część społeczeństwa, jedynie zdolną do dokonania rewolucji.

Wszystkie dyskusje protokołowali:
S. Józefa Zdybicka
Ks. Józef Herbut
Jerzy Gałkowski

STEFAN WILKANOWICZ: PERSONALIZM EMANUELA MOUNIER

Tekst wygłoszonego w ramach Filozoficznego wykładu Stefana Wilkanowicza pt. „Personalizm Emanuela Mounier" nie został zamieszczony w niniejszym numerze. Zasadnicze bowiem myśli wykładu autor wyraził w artykułach publikowanych w „Znaku" (Z problematyki współistnienia *nr 44*; Powrót z krainy filozofów — *nr 80) oraz w „Tygodniku Powszechnym"* (Apostoł chrześcijańskiego niepokoju — *nr 51 (621) z 18. XII. 1960). Podajemy więc jedynie konspekt wykładu:*

1. Aktualność problemu Mouniera i jego personalizmu (dlaczego ten temat podejmujemy).

2. Wprowadzenie biograficzne (dane biograficzne — krystalizowanie się postawy — personalizm jako filozofia i jako ruch).

3. Punkt wyjścia: cywilizacja a osoba (paralelizm analizy cywilizacji i człowieka).

4. Filozofia człowieka (*personne — personnalité — individu*; miejsce wśród innych koncepcji człowieka).

5. Poglądy społeczne:

a — zasady cywilizacji personalistycznej i ich konsekwencje;

b — koncepcja rewolucji.

6. Czy personalizm Mouniera jest aktualny? (Wartości merytoryczne — rola historyczna — nieadekwatność w stosunku do sytuacji w kulturze współczesnej).

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC PODSUMOWANIE
(Streszczenie)

Zadaniem Tygodnia było przeanalizowanie określonej postawy etycznej: personalizmu. Mogło się to dokonać tylko w oparciu o poznanie filozoficzne, o ostateczną interpretację konkretnie istniejącego świata jako istniejącego. Interpretacja taka nazwana została metafizyką. Nie wyklucza się tu oczywiście innych typów filozofii.

Analogiczne było również ujęcie etyki. Wyróżnione poznanie filozoficzne nie mieści się np. w typie filozofii przyjmowanej od Kanta i Comte'a czy w filozofii analitycznej. Nie pozwala bowiem na to przyjmowana przez nie teoria nauki.

Określenie zaś tego, co jest naukowe, nie jest sprawą prostą. Teorii bowiem nauk jest tyle, przynajmniej potencjalnie, ile systemów, które je warunkują, a równocześnie w innym aspekcie same od nich zależą.

Pokazano tutaj konieczność przebudowy współczesnej teorii nauki i skonstruowanie takiej teorii, w której znalazłoby się miejsce na sprawdzalne i komunikowalne ostateczne poznanie konkretu, które zarazem ma być poznaniem ogólnym i w pewnym sensie koniecznościowym, pozwalającym ująć konkret proporcjonalnie, analogicznie.

Tak pojęta metafizyka jest podstawą dla filozoficznej interpretacji postępowania ludzkiego, dla etyki. Ostateczne rozumienie postępowania dokonuje się ze względu na trojakie odniesienie:

1 — wskazanie na osobę ludzką jako na sprawcę swoich czynów — moment podmiotowy;

2 — moment przedmiotowy. Czyn ludzki jest bytem niepełnym. Jest intencyjny, skierowany do czegoś, do jakiegoś przedmiotu, który go specyfikuje na dobry czy zły; oraz

3 — moment celowości. Przedmiot może być w różny sposób dobry — istnieje hierarchia dóbr. Prowadzi to do wskazania dobra najwyższego. Jeśli życie ludzkie jest pewną psychicznobytową całością i jednością, to nie ma w nim rozbicia celów, to istnieje w nim uporządkowanie dóbr i celów, istnieje w życiu jakiś cel ostateczny. Jest nim Absolut, którego istnienie

można na tle dyskutowanej koncepcji filozoficznej uzasadnić racjonalnie.

Są w tym poznaniu także trudności. Dotyczą one treści Absolutu i jego związku z nami. Jednakże jeśli będzie się pamiętało, iż nie jest on jakąś zasadą formalną, lecz Bytem-Życiem, to przynajmniej część trudności powinna być usunięta. I chociaż sposób kontaktu między Nim a osobą ludzką jest tajemnicą, to jednak w aspekcie filozoficznym jest on (a przynajmniej może być) celem scalającym całe ludzkie życie.

Działanie ludzkie nie jest bytem pełnym, wykończonym, jest emanatem człowieka, zmierza do czegoś. Dynamizm ludzkiej natury i jej emanatów umożliwia formułowanie nakazów moralnych. Jeśliby czyn ludzki był czymś wykończonym, pełnym, jakąś „rzeczą" oddzieloną od osoby, to nakaz moralny nie byłby „odczytaniem" rzeczywistości, ale zewnętrznym, krępującym osobę ludzką nakazem. Jeśli zaś czyn jest niepełnym, intencyjnym produktem człowieka, realizującym się przez podmiot i cel, to poznanie ludzkiego postępowania w aspekcie filozoficznym nie może być oderwane od poznania celu naczelnego; to bowiem jest ostateczną podstawą dla formułowania zdań o charakterze normatywnym. Wskazanie na cel ludzkiego postępowania jeszcze nie jest uczynieniem z człowieka środka, lecz stanowi zaakcentowanie — chyba jedynego — sensu życia osobowego. Osoba bowiem zawsze jest celem i nawet zjednoczenie z Absolutem jest zjednoczeniem żywych i wolnych Osób.

Różne kierunki filozoficzne, o różnych podstawach, akcentują godność osoby ludzkiej jako celu, nigdy jako środka postępowania. Moment zwrócenia uwagi na osobę ludzką, jako na szczytową formację bytową, jest wspólny wszystkim prądom filozoficznym.

Nie przesądza to bynajmniej o ich prawdziwości. Ocena bowiem systemu dokonuje się przede wszystkim przez ocenę właściwego przedmiotu danego systemu, a nie jego tez. Porównanie tez nic nie daje, gdyż nawet równokształtne napisy czy równobrzmiące powiedzenia dwu różnych języków filozoficznych znaczą coś całkiem różnego. Nie świadczy to jednakże o hermetycznym zamknięciu systemów filozoficznych. Można poza nie wyjść porównując właśnie ich przedmioty właściwe, a także do pewnego stopnia konsekwencje wypływające z głoszonych tez. W pewnej mierze dokonało się to tutaj na przykładzie koncepcji osoby ludzkiej.

*

Podkreślić trzeba, że dyskusje obecnego Tygodnia były w zasadzie rzeczowe, chęci zrozumienia innych maksymalne. Nie próbowano ni-

kogo ani niczego dyskwalifikować, mimo niekiedy — rzadko się to zdarzało — emocjonalnych momentów dyskusji.

Rezultatem ogólnym było pełniejsze ujawnienie się problemu człowieka. Problem ten nie da się adekwatnie wyrazić w jakichś myślowych jednoznacznych schematach, ale także, pod groźbą bałaganu pojęciowego, nie można zrozumieć człowieka poza wszelkim systemem. Wybór jednak systemu nie powinien być sprawą sentymentu lub przypadku, lecz jak każdy uczynek winien być dokonany świadomie i celowo.

Streścił *J. G.*

JAN ROSIAK TJ

O »PROBABILISTYCZNEJ KONCEPCJI WIARY«

Zadanie krytyka nie jest wdzięczne. Niewdzięczne zwłaszcza jeśli krytyk zajmuje stanowisko „po drugiej stronie". Wystąpić przeciwko komuś, kogo się właściwie nie zna, a kogo się jednak szanuje i ceni, i mówić „tak", kiedy on mówi „nie" lub powtarzać „nie", kiedy on twierdzi „tak" — rola to mało pociągająca. Narazić się może przy tym również i niektórym czytelnikom i czekać, jak zaczną spadać na głowę epitety w rodzaju: „niepowołany cenzor!", „inkwizytor!"... — co za interes? Czy nie lepiej dać innym spokój i samemu zażywać pokoju?

Perspektywa istotnie nie zachęcająca. A jednak wyznajemy od początku i po prostu, że przypadło nam w udziale zadanie krytyka, i to, niestety, takiego krytyka, który mówi „nie"...

Gdyby chodziło o interes osobisty, byłoby niewątpliwie lepiej „siedzieć — jak się to powiada — w spokoju". Ale nie interes osobisty w grę wchodzi. Czytelnik przekona się za chwilę, że dyskusja toczyć się będzie wokół wartości zgoła nadrzędnych. Z kim? Pytanie źle postawione. Należy raczej pytać: „Z czym?" Bo nie z człowiekiem wadzić się będziemy, lecz jedynie i wyłącznie z koncepcją, choć — z drugiej strony — jest rzeczą zrozumiałą, że na oznaczenie koncepcji, choćby dla samej zwięzłości, trzeba będzie posługiwać się nazwiskiem jej autora. Do takiego postawienia sprawy przywiązujemy bardzo dużą wagę.

*

Bezpośrednim przedmiotem, który nas interesuje, jest artykuł pt. *Myślenie autentyczne a chrześcijaństwo*, umieszczony w październikowym numerze „Więzi" 1960 r. przez ks. W. Marciszewskiego.

W części pierwszej artykułu autor wyjaśnia pojęcie myślenia autentycznego i nieautentycznego oraz sprawdza ich zastosowanie. Na uwagę naszą zasługuje jednak przede wszystkim część druga.

Autentyczność — stwierdza tutaj autor — łączy się zazwyczaj bardzo ściśle z czynnym zaangażowaniem jednostki w ramach jakiejś społeczności ideowej. Ponieważ jednak przekonania mogą ulegać i ulegają zmianie, może się przeto zdarzyć, że między autentycznością i zaangażowaniem rodzi się konflikt, i to konflikt natury moralnej. Wierność wobec siebie ściera się mianowicie z wiernością wobec grupy czy instytucji społecznej. Jak rozwiązać to zagadnienie?

W poszukiwaniu odpowiedzi autor przenosi się na teren chrześcijaństwa, dokąd zresztą zmierzał od początku zgodnie z celem artykułu.

Na terenie chrześcijaństwa — jak domyślić się łatwo — problem ogólny skupia się wokół sprawy wiary, odstępstwa od wiary oraz wątpliwości przeciw wierze.

Przede wszystkim widzi tutaj autor „znaczne przestawienie poglądów od czasów średniowiecza". Dawniej, w średniowieczu, „widziano (w wierze — uzup. moje) przede wszystkim (jeśli nie jedynie) aspekt zobowiązania wobec określonych poglądów". Nie liczono się z możliwością intelektualnej zmiany przekonań u katolików, lecz traktowano wiarę jako pewność już nieodmienną, która pociąga za sobą nieodmienność zaangażowania. Stąd odstępstwo od wiary uchodziło za akt wyłącznie złej woli i jako takie, jako niedotrzymanie zobowiązań, bywało karane, i karane nawet śmiercią. Podobnie uważano za złe i grzeszne wątpliwości przeciw wierze.

Dziś — zdaniem autora — jest inaczej. Jeśli chodzi o utratę wiary, każdy, „kto szczerze doszedł do przekonania o fałszywości katolicyzmu, obowiązany jest postąpić zgodnie z sumieniem, a więc odejść od wiary" (s. 12 art.). Jego decyzja będzie wprawdzie uznana przez wierzących za przedmiotowo nieuzasadnioną, ale podmiotowo jego intencji oceniać się źle nie będzie. „Wyrazem takiego stanowiska, zajmowanego obecnie w Kościele, jest powszechne przekonanie, że stosowanie represji wobec odchodzących (a więc to, co się określa mianem Inkwizycji) jest rzeczą moralnie złą" (*ib.*).

„Mniej wyraźna — czytamy w dalszym ciągu — zdaje się sprawa moralnej oceny wątpliwości". Wielu teologów, którzy zalecają wypieranie wątpliwości z umysłu, stale jeszcze traktuje wiarę „wyłącznie na płaszczyźnie woli wspieranej łaską, bez uwzględnienia faktu, że »pokusa« w tym wypadku jest też zjawiskiem natury intelektualnej"... Stanowisko to nie wydaje się autorowi zgodne z autentycznością przekonań. Ponadto sama nawet tradycyjna koncepcja wiary zdaje się — jego zdaniem — nie odpowiadać nowoczesnemu sposobowi odczuwania i myślenia. Do-

strzega w katolicyzmie „coś na kształt antynomii". Z jednej strony mamy „bezsporny fakt, że katolicyzm jest humanizmem", ze strony zaś drugiej katolickie pojęcie wiary zdaje się w sobie zawierać przesłanki z humanizmem niezgodne (nietolerancja!). Aby przezwyciężyć tę antynomię i równocześnie uczynić zadość psychologii autentyzmu myślowego, wysuwa w formie hipotetycznych sugestii następujące propozycje: 1 — „zrewidować pogląd o moralnej niegodziwości pytań (czytaj: wątpliwości) co do wiary"; 2 — zreformować (w kierunku lepszego sprecyzowania) niektóre terminy teologiczne, jak „łaska", „wiara", „wina". — „Trzeba by (mianowicie) dopuścić probabilistyczną koncepcję wiary, tj. takie ujęcie, według którego wiara jest prawidłowa nawet wtedy, gdy wierzący nie jest pewny; w miejsce pewności weszłoby jakieś racjonalne prawdopodobieństwo". Trzeba by również „zalegalizować" wątpliwości religijne, uznając je za „etap prawidłowy w rozwoju wiary" (13).

Tak rozumie wiarę (tak przynajmniej rozumiał w chwili pisania swego artykułu) ks. Marciszewski. Z kolei wypada nam odpowiedzieć na pytanie, jak rozumie wiarę katolicyzm.

I

Rzeczą jest jasną, że kiedy i przedmiot dyskusji jest wybitnie teologiczny i sprawa toczy się przed forum katolickim, dyskusję należy umieścić przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej. W przedmiocie wiary oraz jej koniecznych powiązań głos decydujący ma na pierwszym miejscu wiara, a następnie rozum oświecony wiarą. Mówiąc konkretnie, mamy na myśli oficjalne wypowiedzi nauczającego Kościoła oraz powszechną tradycję teologiczną.

Wydaje się, że ks. Marciszewski nie mógł uwzględnić tej metodologicznej konieczności. Nie chodziło mu bowiem o to, by przedstawić naukę Kościoła, lecz o wypracowanie, osobistym wysiłkiem, koncepcji nowej. Nie ukrywa on przy tym faktu, że jego hipoteza odchyla się w jakiejś mierze od przekonań katolickich. Stwierdza bowiem, że „pojęcie prawdopodobieństwa w odniesieniu do wiary wydaje się niektórym wierzącym jakoś niepokojące czy niestosowne" (13). Owszem, wyznaje otwarcie, że koncepcja wiary-prawdopodobieństwa nie jest zgodna z myślą Kościoła, lub — mówiąc dokładniej — „za wcześnie byłoby ogłaszać, że jest zgodna" (14).

Słowo „za wcześnie" zdaje się wyrażać cichą nadzieję, że jednak to wyrównanie różnic kiedyś nastąpi.

Czy istnieją jakieś szanse, że sugestie ks. Marciszewskiego doczekają się urzeczywistnienia? Czy w ogóle urzeczywistnić się mogą?

Trzeba powiedzieć od razu (uzasadnienie nastąpi później), że nie mogą. Autor bowiem domaga się rzeczy, których ani człowiek, ani Bóg dokonać nie może.

Jeśli jego argumentacja posiada jakąś przedmiotową wartość, to — na pierwszy rzut oka — wysunięte projekty zdają się nie być pozbawione realnych szans. Co bowiem w pewnej mierze raz już się stało, to może — w jakiejś mierze pełniejszej — stać się i raz drugi. Otóż podobno stało się tak. Zdaniem autora nastąpiło w sprawie wiary „znaczne przestawienie poglądów od czasów Średniowiecza".

Dyptyk „dawniej" i „dziś" może wywołać u czytelnika wrażenie, że przesunięcie jest, i to niemałe. Kiedy jednak krytyczny czytelnik zechce wyrobić sobie sąd osobisty i literę artykułu porówna z historyczną i teologiczną rzeczywistością, łatwo spostrzeże, że wahadło pulsujące między „dawniej" i „dziś" nie odchyla się od swej wiekowej trasy. Mówiąc wyraźniej oznacza to, że jedyną naprawdę istniejącą zmianą w stanowisku Kościoła jest porzucenie sankcji fizycznych wobec błądzących. Wszystko inne, czyli właściwa treść nauki katolickiej dotycząca pojęcia wiary, trwa w swej rzeczowej niezmienności według słynnego prawa, które już w wieku V sformułował św. Wincenty z Lérins, a które sobór watykański swoim uczynił: *eodem sensu eademque sententia* — „w tym samym znaczeniu i w tym samym (treściowo) wyrazie" [1].

WIARA I HUMANIZM

Metod średniowiecznej inkwizycji bronić nie będziemy. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że była to instytucja przejściowa (państwowo-kościelna) zawdzięczająca swe powstanie, istnienie i działalność szczególnej umysłowości średniowiecznego człowieka, który, zapatrzony w idee oraz ich logiczne i społeczne powiązania, nie dostrzegał dość wyraźnie psychologicznej złożoności jednostki ludzkiej. Umysłowość z kolei ma swe źródło w niepowtarzalnych bodaj warunkach historycznych. Człowiek średniowieczny żyje w świecie, w którym religia, moralność i polityka, Kościół, społeczeństwo i państwo splatają się w jedną niepodzielną całość. Naruszyć choćby jeden z tych istotnych elementów budowy ozna-

[1] S. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, c. 23. — Migne, *Patrol.* 50, 667.

czało zamach na to, co uważał on za idealny stan społeczny: *unum corpus christianum* — „niepodzielną całość chrześcijańskiego organizmu".

Więc nie katolickie pojęcie wiary nosi w sobie logiczne przesłanki nietolerancji — jak to sugeruje ks. Marciszewski — lecz czynniki, które wewnętrznych związków z wiarą nie posiadają żadnych. Dowodem tego może być jeszcze i ta okoliczność, że fizyczne represje wobec odstępców były uznawane (i teoretycznie i praktycznie) również w niekatolickich odłamach chrześcijaństwa, a zatem w odmiennej koncepcji wiary. I wreszcie dobrze jest pomyśleć i nad tym, że nie było inkwizycji, a była wiara; nie ma inkwizycji, a jest wiara!

Lecz ks. Marciszewski upatruje niebezpieczeństwo dla ducha tolerancji i humanizmu nie tylko w samym nacisku fizycznym. Mówi również o „nacisku psychicznym". I usiłuje wykazać, że i jeden, i drugi tkwią w wewnętrznej logice wiary.

Według nauki katolickiej — tak dowodzi jego argument pierwszy — każdy zdrowo myślący człowiek może mieć pewność wiary. Jeśli jej nie ma, winien nie intelekt (zdrowo przecież myślący!) lecz wola, zła wola. Zła wola zasługuje na karę. Na karę nawet fizyczną, jeśli tego wymaga dobro społeczne (14).

Przedziwne to wnioskowanie przypisuje stanowisku katolickiemu następujące niedorzeczne założenia:

1 — że człowiek „zdrowo myślący" myśli zdrowo zawsze, czyli że jest we wszystkich możliwych warunkach nieomylny;

2 — że źródłem wszystkich błędnych sądów w wierze jest zawsze i wyłącznie tylko zła wola;

3 — że zła wola musi być karana tylko przez ludzi;

4 — że należy do istoty wiary, aby Kościół stosował, i stosował koniecznie sankcje fizyczne (więzienie, karę śmierci...) w wypadku wykroczeń o charakterze społecznym.

Nie, takich rzeczy nauka katolicka nie zawiera. Zawiera natomiast przekonanie, że dopóki wierzący „myśli zdrowo" i czyni wszystko, co do niego należy, na pewno nie utraci wiary ani przez apostazję, ani przez wątpienie. Gdyby Kościół — jak to się weń wmawia — siłą jakiejś fatalnej logiki był zmuszony karać „złą wolę", to nie widać doprawdy, dlaczego nie musiałby stosować sankcji we wszystkich innych wypadkach złej woli, np. kradzieży, zabójstwa, cudzołóstwa itp.

Aby się naocznie przekonać o wartości „dowodu", wystarczy zauważyć, że w sposób najzupełniej identyczny można by argumentować w założeniu „probabilistycznej koncepcji wiary". Mianowicie: „Każdy zdrowo myślący człowiek może mieć prawdo-

podobieństwo wiary. Jeśli go nie ma (bo np. znajduje się w stanie całkowitego zwątpienia), winien nie intelekt, lecz zła wola. Zła wola zasługuje na karę itd". Dlaczego probabilista miałby być bardziej tolerancyjny od nie-probabilisty?

Argument drugi ks. Marciszewskiego wychodzi z innego założenia. „Powiada się — pisze — że nikomu z ludzi nie jest odmówiona ze strony Boga łaska wiary". Kiedy więc człowiek traci wiarę, winien jest człowiek. Skoro winien, zasługuje na karę. Gdyby nawet nie dało się zastosować kary fizycznej, „to powyższe rozumowanie uzasadniałoby potępienie moralne ateistów przez katolików, a więc jakąś formę nacisku psychicznego (określanego jako nietolerancja)". To zaś jest niezgodne z humanizmem. W konsekwencji zatem „rysuje się coś na kształt antynomii"... (14).

Autor, rzecz jasna, nie wyobraża sobie, aby jego wnioskowanie było niepoprawne. Wobec tego domyśla się, że jakiś błąd tkwi w katolickiej koncepcji wiary, czego wyrazem jest fakt, że proponuje znaną już nam reformę pojęć wiary, łaski i winy.

My, odwrotnie, nie wyobrażamy sobie, aby jakiś błąd tkwił w nauce katolickiej. Ponieważ zaś z prawdy nie da się logicznie wyprowadzić wniosku, który by był równocześnie i prawdziwy i sprzeczny z prawdą przesłanki, twierdzimy przeto, że błąd tkwi w przewodzie argumentacyjnym ks. Marciszewskiego. I tak jest istotnie. Krytyczny czytelnik pyta przede wszystkim: w imię jakiej logiki ma z nauki katolickiej o utracie wiary wynikać, że katolicyzm nie może pozostawić sumień ludzkich Bogu, lecz musi karać, i karać koniecznie: fizycznie lub przynajmniej moralnie?

I ponadto dlaczego ogólna ocena czynów ludzkich odnoszących się do Boga (wiary czy niewiary) miałaby być przesłanką czegoś złego, podczas kiedy ta sama ocena w odniesieniu do wszystkich innych spraw życia uważana jest za rzecz zrozumiałą i moralną? Nie widać również, jak ujemna ocena moralna staje się koniecznie „jakąś formą nacisku psychicznego (określanego jako nietolerancja)". Gdyby sam fakt takiej oceny ogólnej jakiegoś działania ludzkiego miał być, z punktu widzenia humanistycznego, szkodliwym „naciskiem psychicznym", wówczas należałoby powstrzymać się od wielu innych ocen czy klasyfikacji moralnych, z obawy że ci, którzy swoje sądy opierają na zasadach odmiennych, odczują nasze oceny jako zamach na „wolność sumienia". A ponieważ właśnie światopoglądy mają to do siebie, że wydają sądy o podstawowych wartościach życiowych; w światopoglądach zaś rozbieżnych te sądy (teoretyczne i praktyczne) są często rozbieżne, należałoby w konsekwencji, wyrzec się przede wszystkim świato-

poglądów, a w końcu (lub raczej na długo przedtem jeszcze) wyrzec się również i myślenia! Odmienne światopoglądy nie dlatego staną się bardziej tolerancyjne, że nie będzie im przysługiwać pewność ani dlatego, że pochodzenia swego nic będą zawdzięczać łasce!

W gruncie rzeczy cała argumentacja ks. Marciszewskiego opiera się na dwóch założeniach: 1 — że porzucenie wiary jest w zasadzie najzupełniej bezwinne; 2 — że nietolerancja idei ma jakieś fatalistycznie konieczne powiązania (przynajmniej jeśli chodzi o wiarę) z nietolerancją człowieka. Do zagadnienia winy powrócimy za chwilę. Jeśli chodzi o tolerancję względnie nietolerancję, wystarczy zauważyć, że ludzie na ogół nie podzielają wspomnianego fatalizmu. Widzą jasno, że prawda jest prawdą, błąd błędem, i nigdy nie przychodzi im na myśl, że można między sobą sprzeczne uznać za jednakowo prawdziwe. I to jest nietolerancja idei. Idee sprzeczne nie tolerują się wzajemnie i nic na to nie poradzimy. Ale z tego nie wynika żadną miarą, jakoby ludzie o różnych ideach nie mogli żyć ze sobą w zgodzie, we wzajemnym szacunku i miłości.

WIARA I WINA

Ma więc rację ks. Marciszewski, kiedy pisze, że „człowiek wierzący... wstrzyma się od oceny subiektywnych intencji, które w konkretnym jakimś wypadku sprowadziły decyzję" odstępstwa od wiary. Dobrze jest jednak wiedzieć, co o całości tego procesu myśli Kościół katolicki i co z tego wynika odnośnie do „probabilistycznej koncepcji wiary".

Stanowisko swoje Kościół nie raz i niedwuznacznie określił. I tak w sprawie „wiary prawdziwej, bez której nikt zbawienia osiągnąć nie może", katolik wraz z soborem trydenckim *„ślubuje i przysięga nieskażenie, z pomocą Bożą, zachować wiarę w całej czystości i wyznawać ją aż do ostatniego tchnienia życia"* [2]. Sobór watykański naucza podobnie, dodając: *„Abyśmy mogli uczynić zadość obowiązkowi przyjęcia wiary i wytrwania w niej, Bóg przez Syna Swego Jednorodzonego ustanowił Kościół i jaśniejącymi znakami ustanowienia swego go naznaczył, abyśmy wszyscy mogli go rozpoznać jako stróża i nauczyciela objawionego słowa...*

---

[2] *Professio fidei Tridentina*, Bulla Pii IV *Iniunctum nobis*, r. 1564. — Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 1000. — W dalszym ciągu artykułu ten „Zbiór dokumentów kościelnych" Denzingera oznaczać będziemy (co zresztą jest powszechnym zwyczajem) literą D z odpowiednią liczbą porządkową.

Temu świadectwu dodał ponadto skuteczną pomoc spływającą z mocy najwyższej,... nikogo nie opuszczając, o ile nie zostanie opuszczony. Dlatego ci, którzy przyjęli wiarę katolicką pod przewodnictwem nauczającego Kościoła, żadnej nigdy nie mają uzasadnionej racji wiarę tę zmienić lub w wątpliwość podać"[3].

Wyjaśniając to orzeczenie soboru, teologowie zgodnie stwierdzają, że co najmniej to jest określone jako dogmat wiary, że apostazji czy powątpiewania nie usprawiedliwia żadna racja przedmiotowa. Na podstawie jednak analizy aktów soborowych oraz powszechnej nauki katolickiej panuje zgodne przekonanie, że nie istnieje również żadna uzasadniona racja podmiotowa, tzn. — mówiąc ogólnie — że katolik nie może bez własnej winy utracić wiary przez odstępstwo lub dobrowolne powątpiewanie, co niedwuznacznie podkreśla sobór słowami: *„Bóg nikogo nie opuszcza, o ile nie zostanie opuszczony"*. Jest to ocena ogólna określonej kategorii działania ludzkiego, która żadną miarą nie stanowi zachęty dla wiernych, aby wkraczali swymi sądami do poszczególnych dusz ludzkich. Może się bowiem zdarzyć, że wina, która spowodowała załamanie się wiary, znajduje się w jakiejś odległej przyczynie jako w zalążku mniej lub więcej długiego procesu, tak że odchodzący może u kresu (przez zapomnienie) działać w dobrej wierze. I nie musiała to być koniecznie wina dotycząca wprost wiary... Tego rodzaju konkretne sprawy sumienia osądzić może należycie jedynie Bóg i sumienie.

PYTAĆ CZY WĄTPIĆ?

Wyznawana przez katolicyzm nauka pozwala nam natomiast ocenić nie tylko doktrynalną wartość stanowiska ks. Marciszewskiego, ale i wartość jego sądu historycznego o „znacznym przestawieniu poglądów od czasów Średniowiecza". Ks. Marciszewski jest zdania, że „wielu autorów, kaznodziejów i spowiedników", nie dopuszczając wątpliwości w wierze, stale jeszcze hołduje „średniowiecznemu traktowaniu wiary wyłącznie na płaszczyźnie woli wspieranej łaską, bez uwzględnienia faktu, że »pokusa« w tym wypadku jest też zjawiskiem natury intelektualnej, mianowicie pytaniem. Na pytania należy szukać odpowiedzi... Uczciwe zaś szukanie odpowiedzi nie może z góry przesądzać jej treści. Dlatego — jak się wydaje — należałoby zrewidować pogląd o moralnej niegodziwości pytań co do wiary" (13).

[3] *Vatic.* s. III, *cap.* 3; *can.* 6 — D. 1793—4; D. 1815.

Niczego tutaj „rewidować" nie należy. „Pytania co do wiary" były zawsze i są w dalszym ciągu uznawane w Kościele za objaw normalny w umysłowym życiu wierzącego człowieka. Katolickie studia katechetyczne, filozoficzne i teologiczne, podejmowane na różnych poziomach, obracają się ostatecznie naokoło pytań pośrednio lub bezpośrednio dotyczących wiary. Tylko że katolicyzm nie utożsamia „pytań co do wiary" z wątpliwościami przeciw wierze, jak to czyni ks. Marciszewski, kiedy „wątpliwości" zamienia na „pytania", aby w końcu wysunąć propozycję „zalegalizowania" (nie pytań, lecz) „wątpliwości" i co za tym idzie — „probabilistycznej koncepcji wiary".

Bardzo często w mowie potocznej nie rozróżniamy „wątpliwości" od „pytania". Posługujemy się dowolnie bądź jednym bądź drugim terminem, kiedy chcemy powiedzieć, że w jakimś określonym zagadnieniu mamy pewne „trudności", których rozwiązania (na razie przynajmniej) nie widzimy. Taki potoczny sposób mówienia można spotkać również i u teologów. Ale tam, gdzie chodzi o odpowiedź na pytanie, co jest, a co nie jest zgodne z katolickim stanowiskiem w sprawach wiary, teologowie (nie tylko „wielu", ale wszyscy) bardzo dokładnie odróżniają „wątpliwość", która jest „trudnością", od „wątpliwości", która jest w ścisłym tego znaczeniu „wątpieniem". Pierwsza jest wyrazem stanu umysłu, która dla rozumnych i wystarczających racji uznaje jakąś prawdę za p e w n ą i nie widzi powodów, aby ją porzucić lub o niej powątpiewać dlatego jedynie, że oto wyłaniają się pewne strony niejasne czy w ogóle trudności, których jeszcze lub których sam przez się nie potrafi sobie wyjaśnić. Ileż tego rodzaju „wątpliwości" znajduje się we wszystkich nieomal dziedzinach wiedzy ludzkiej! Nie zmniejsza się jednak przez to suma ludzkich pewności. Bo daleka jest droga od „trudności" do „powątpiewania", tak daleka, że Newman mógł bez paradoksu powiedzieć: „Dziesięć tysięcy trudności nie tworzy jeszcze jednego powątpiewania. Trudność i wątpienie nie mają wspólnej miary" [4]. Wątpienie bowiem („wątpliwość" w ścisłym znaczeniu) odpowiada zupełnie innemu stanowi umysłu. Umysł, który wątpi, n i e j e s t p e w i e n. Stan wątpienia może się jednak wyrazić w podwójnej formie: formie „wątpienia w ścisłym znaczeniu" oraz w formie „opinii". W pierwszym wypadku umysł trwa jakby w zawieszeniu między twierdzeniem i przeczeniem bądź dlatego, że nie widzi racji ani „za", ani „przeciw", bądź dlatego, że racje po obu stronach są równe. W drugim wypadku (opinii) umysł pod wpływem motywów gwa-

[4] J. H. N e w m a n, *Apologia pro vita sua*, London 1946, s. 215.

rantujących większe prawdopodobieństwo, przechyla się na stronę jednej z dwóch tez, ale nie przylega do niej zupełnie, ponieważ uznaje, że teza przeciwna, nie pozbawiona racji, ma również swoje realne szanse.

„Wątpliwościom" w tym drugim znaczeniu pragnie ks. Marciszewski zapewnić prawa obywatelskie na terenie wiary. W każdym razie dopuszcza pewne „oscylacje" i „odchylenia" od pewności, właściwe przekonaniom tylko prawdopodobnym.

WIARA „ZREFORMOWANA"

Kościół, który zna dokładnie trudności swych wiernych, uroczyście jednak naucza, że żadnej nigdy nie mogą mieć oni uzasadnionej racji, aby wiarę zmienić lub w wątpliwość podać. I inaczej nauczać nie może. Nie jest bowiem panem objawienia Bożego, lecz stróżem tylko, głosicielem i obrońcą. „Nauka wiary — głosi sobór watykański — nie została oddana rozumom ludzkim do ulepszenia jako filozoficzny wymysł, lecz przekazana Oblubienicy Chrystusowej z obowiązkiem wiernego zachowania i nieomylnego tłumaczenia. Dlatego to należy po wszystkie czasy trzymać się tego znaczenia świętych dogmatów, które raz zostało określone przez Kościół i nigdy od niego nie odstępować pod pozorem lepszego zrozumienia" [5].

Jakkolwiek terminem „wiara" oznaczano w historii różne pojęcia i rzeczy (intuicję, przeświadczenie subiektywne, opinię, wierność, ufność...) i częściowo czyni się tak w dalszym ciągu, to jednak istnieje znaczenie uznane dość powszechnie za ścisłe, które w istotnej swej strukturze logicznej i psychologicznej pokrywa się ze znaczeniem, jakie posiada w źródłach objawienia: wierzyć — to znaczy uznawać za prawdę coś dla powagi świadka [6]. W rozumieniu wiary Kościół nie kieruje się — rzecz jasna — sugestiami jednostek czy koncepcjami filozofów, lecz tylko danymi objawienia. W oparciu więc o Pismo św. i Tradycję określa wiarę jako *„nadprzyrodzoną cnotę, przez którą, za natchnieniem i przy pomocy łaski Bożej, uznajemy za prawdę to co Bóg objawił, i uznajemy nie dlatego, że naturalnym światłem rozumu oglądamy prawdę*

---

[5] *Vatic.* s. III, *cap.* 4; *can.* 3. — D. 1800, 1818.

[6] Por. J. Rosiak, *Określenie wiary*, „Przegląd Powszechny", kwiecień 1950, s. 253 nn; *Intelektualizm wiary*, tamże, czerwiec 1950. s. 381 n.; *Wiara, przyświadczenie umysłu czy ufność serca?*, tamże, wrzesień 1950, s. 137 nn; *Religia uczucia*, tamże, grudzień 1950, s. 361 nn.; *Wiara i uczucie w katolicyzmie*, tamże, styczeń 1951, s. 4 nn.

rzeczy, lecz dla powagi objawiającego Boga, który ani sam pobłądzić ani nas w błąd wprowadzić nie może" [7]. Z natury rzeczy wynika, że wiara jest przyświadczeniem [8] bezwzględnie pewnym i wyłączającym wszelkie powątpiewanie. Gdyby więc ktoś chciał „precyzować" pojęcie wiary w kierunku wytyczonym przez ks. Marciszewskiego, musiałby nie tylko przekreślić objawiony dogmat, ale i w obliczu rozumu stworzyć jakiś niesamowity kompleks logiczny i psychologiczny, w którym człowiek wyznający „probabilistyczną koncepcję wiary" wypowiadałby się mniej więcej w ten sposób: „Uznaję wprawdzie, Boże, to, coś objawił, ale uważam to za rzecz tylko prawdopodobną, ponieważ, nie wyłączając możliwości przeciwnej, obawiam się, że prawda przez Ciebie objawiona może się w końcu okazać nieprawdą". Wierzyć Bogu i nie wierzyć ponad wszystko silnie, lecz „oscylować" w granicach prawdopodobieństwa; wierzyć i równocześnie — jak się nam mówi — przy „uczciwym szukaniu odpowiedzi (na trudność) nie przesądzać z góry jej treści" — znaczy to porzucić wiarę i znieważać Boga w najwyższym stopniu!

Ten stan rzeczy w niczym nie zmieni się na lepsze, jeśli ktoś powie, że „probabilistyczna koncepcja wiary" została wysunięta dlatego, że autor nie widzi pewności u samych podstaw wiary. Jeśli mianowicie możemy mieć tylko prawdopodobieństwo, że Bóg istnieje lub że cokolwiek objawił, lub że Kościół nie jest nieomylny w rzeczach wiary, wówczas probabilistyczna koncepcja wiary będzie tylko logicznym wnioskiem. To prawda, wniosek będzie logiczny, ale nie będzie wiary.

Św. Tomasz, którego wraz z całym średniowieczem ks. Marciszewski posądza o woluntarystyczne podejście do wiary, bardzo jasno określił stanowisko nauki katolickiej, kiedy stwierdzał, że „nikt nie może wierzyć, o ile nie widzi, że trzeba wierzyć" [9]. Aby wierzyć, i rozumnie wierzyć, trzeba wiedzieć, w co się wierzy i dlaczego: wiedzieć zatem, że Bóg jest i że pewne prawdy objawił. I wiedzieć trzeba nie jakkolwiek. Kościół żąda tutaj pewności. Nie wystarczy samo tylko prawdopodobieństwo. Zostało np. potępione takie zdanie: „Akt wiary... jest możliwy przy prawdopodobnym tylko poznaniu faktu objawienia" [10]. Tym bardziej byłby niemożliwy przy prawdopodobnym tylko poznaniu istnienia Boga. Potępione jest również i to inne

---

[7] *Vatic.* s. III. *cap.* 3 — D. 1789.

[8] „Przyświadczeniem" nazywamy myślowe „przylgnięcie" (łac. *assensus*) rozumu do prawdy objawionej, silne intelektualne uznanie za prawdę przedmiotu objawionego.

[9] *Summa Theol.* II, II, *q.* 1. *a.* 4 *ad* 4.

[10] Innocentius XI, *decretum* an. 1679. D. 1171.

zdanie: „Akt wiary opiera się ostatecznie na jakiejś sumie prawdopodobieństw" [11]. Nie można, istotnie, pojąć, jak mógłby człowiek rozumnie i etycznie uznać cokolwiek za prawdę dla powagi Boga, jeśli nie wie na pewno (choć niekoniecznie w sposób naukowy i przez wysiłki osobiste), czy Bóg istnieje lub czy kiedykolwiek do ludzkości przemówił. Jak mógłby wierzyć ponad wszystko silnie, gdyby żywił równocześnie poważne obawy co do istnienia Boga i faktu objawienia. Wątpić i równocześnie nie wątpić, te dwie rzeczy w żadnym rozumie pogodzić się nie dadzą. Znak zapytania u podstaw stawia wszystko inne pod znakiem zapytania. Konsekwencje praktyczne byłyby wprost nieobliczalne. Pomyślmy np. co by się stało, gdyby dogmat Eucharystii nie był pewny, kapłaństwo niepewne, prawo Boże niepewne, nieomylny autorytet Kościoła w sprawach wiary niepewny... Probabilistyczna koncepcja wiary, legalizując powątpiewania, daje poszczególnym rozumom władzę decydowania o tym, co można, a czego nie można uznać w wierze za prawdę bezwzględnie pewną. Wprowadza w ten sposób jakieś nowe *liberum examen,* swobodne w rzeczach wiary rozstrzyganie, które w łonie katolicyzmu składa zalążki rozkładu i anarchii.

„PEWNOŚĆ WYMUSZONA"?

Przyjmując prawdę dla powagi Boga, człowiek — jak to wyraźnie podkreślił sobór watykański — nie ma widzenia prawdy samej w sobie. Prawda niewidzialna nie porywa go więc mocą swej własnej oczywistości. Dlatego umysł ludzki nie ulega tutaj żadnemu wewnętrznemu przymusowi. Widzi tylko, że racjonalnie może i powinien wierzyć. Ale nie musi. Jeśli wierzy, zawdzięcza to woli, która, przekonana intelektualnymi motywami wiarogodności i pociągnięta dobrem wiary, skłania rozum do tego, aby oddał Bogu hołd mocnego ponad wszystko przyświadczenia. Przyświadczenie wiary jest więc aktem wolnym. Wola — jak widać — może dużo. Jednego tylko nie może: nie może zastąpić rozumowi racji, które nie istnieją, albo sprawić, aby racje niewystarczające (np. tylko prawdopodobne) stały się wystarczające. Wiara — *rationabile obsequium* — „rozumna służba" Boża i dobrowolny hołd stworzenia dla Stwórcy, przymusu nie uznaje.

---

[11] Pius X, decret. *Lamentabili,* r. 1907, D. 2025. — Por. ponadto: Pius IX, enc. *Qui pluribus,* an. 1846, D. 1637; Pius X, *Jusiurandum contra errores modernismi,* an. 1910, D. 2145; enc. *Pascendi,* an. 1907, D. 2081; *Vatic.* s. III, cap. 3, D. 1790, 1812.

Trudno wobec tego zrozumieć, dlaczego ks. Marciszewski sugeruje, że człowiek wierzący (w wypadku trudności przynajmniej) „wymusza na sobie pewność, gwałcąc tym sposobem autentyczność swoich poglądów" (15). Według nauki katolickiej, kto pewności jeszcze nie posiada, nie może jeszcze wierzyć; kto — nie wiem na jakich drogach — doszedł do stanu, w którym pewności już nie ma, ten nie może już wierzyć. Wymusić pewności się nie da. Można tylko i trzeba radzić takiemu człowiekowi, aby sprawę swych wątpliwości przebadał dokładnie, szukając rozwiązania przy pomocy wszystkich dostępnych sobie środków.

Dodaje ks. Marciszewski, że „na pewno lepsze jest zaangażowanie w oparciu o szczerze uznane prawdopodobieństwo niż w oparciu o wymuszoną pewność. Wymuszoną lękiem przed grzechem wątpienia. Byłaby to pewność pozorna, chciałoby się rzec — patologiczna" (*ib.*). Niewątpliwie, pewność wymuszona to pewność pozorna, lub raczej to właściwie niepewność, a zatem brak wiary. Ale mowa jest o człowieku, który wierzy! Bo jeśli lęka się grzechu, to lęka się Boga, tzn. że wierzy i widzi równocześnie, że byłoby złą rzeczą wątpić. Dlaczego złą? Najwidoczniej dlatego, że człowiek stoi wobec jakiejś prawdy, którą uznaje za obowiązującą. Gdyby nie uznawał, nie lękałby się przecież powątpiewania. Mamy zatem do czynienia z człowiekiem, który zna wolę Bożą, przeciwko której piętrzą się jakieś trudności. W jaki sposób człowiek znajdujący się w takim położeniu może rozumnie i etycznie powątpiewać? Wyjaśnienia trudności szukać mu wolno, a może nawet i powinien szukać, ale co go zmusza do tego, aby, stojąc wobec alternatywy: rozum mój (niezaspokojony) albo Prawda najwyższa — co go zmusza, aby wybrać Prawdę najwyższą? Sumienie, które widzi, gdzie jest słuszność, tzn. jego własny rozum.

Na jakiej zatem podstawie wolno by było powiedzieć człowiekowi trapionemu wątpliwościami (trudnościami): „Nie lękaj się! Idź śmiało za własnym widzeniem!"? Nie istnieje żadna taka rozumna i etyczna podstawa. Jedynie w hipotezie „probabilistycznej koncepcji wiary", która z góry legalizuje powątpiewania, tego rodzaju rozwiązanie trudności byłoby może logiczne. Ale — jak widzieliśmy — probabilistyczna koncepcja wiary nie jest zgodna ani z rozumem, ani z etyką, ani z chrześcijańską wiarą.

II

Autor artykułu *Myślenie autentyczne a chrześcijaństwo*, mówiąc o wierze, nigdy nie wspomina o podstawach wiary. Wydaje się

nam jednak, że probabilistyczna koncepcja wiary jest wynikiem probabilistycznej koncepcji ogólniejszej natury, która sięga aż do samych podstaw wiary. Aby to nasze wrażenie uzasadnić, trzeba nam otworzyć inny artykuł ks. Marciszewskiego, opublikowany w kwietniowym numerze „Znaku" 1960 pt. *Światopogląd z przyszłością* (s. 407—419). Dotyka tam autor między innymi również i nadrzędnych zagadnień światopoglądu katolickiego: historycznej wartości Pisma św. oraz istnienia Boga.

PRYMAT DOŚWIADCZENIA

Ogólna atmosfera intelektualna, w jakiej obraca się myśl autora, objawia się tutaj przede wszystkim pewnego rodzaju kultem dla metod doświadczalnych. Wprawdzie ks. Marciszewski wyraźnie uznaje również i logikę jako „instancję kontrolną" wszelkiego poznania; główny jednak akcent spoczywa na doświadczeniu, które — jak pisze — „jest źródłem wszelkiej wiedzy o świecie". Naczelny postulat poznania upatruje w tym, by „każde twierdzenie o świecie było odpowiedzią na problem, który da się rozstrzygnąć przy pomocy doświadczenia". Czyżby więc nie uznawał istnienia problemów filozoficznych? Skądinąd wiemy, że uznaje. Czy w takim razie sądzi, że zagadnienia filozoficzne mogą i muszą być rozwiązywane tylko przy pomocy doświadczenia? Doświadczenie — jak wiadomo — stawia pytania filozoficzne, ale ich nie rozwiązuje. Jak zatem mamy rozumieć filozofię?...

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że autor — gorliwy zwolennik metod doświadczalnych — przede wszystkim w dziedzinie nauk przyrodniczych umieści ideał dla intelektu poszukującego pewności. Tak jednak nie jest. „Stojąc na gruncie zasady — pisze — że ostateczną instancją są fakty, musimy liczyć się z ewentualnością, że nowe obserwacje mogą zmusić do odwołania dotychczasowych poglądów. W tej sytuacji każde twierdzenie o świecie posiada mniejszy lub większy stopień prawdopodobieństwa, nie osiągając nigdy bezwzględnej pewności... Jest w największej chyba mierze zasługą Hume'a (...), że został obalony stary platońsko-arystotelesowski mit o pewności" (411).

Dyskusji zasadniczej na temat istnienia rzeczywistego czy mitycznego pewności podejmować tutaj nie będziemy. Na gołosłowne twierdzenie odpowiemy tylko gołosłownym zaprzeczeniem w myśl zasady: *Gratis asseritur, gratis negatur*. Czytelnik, który zna historię filozofii, przypomni sobie łatwo, na podstawie jakich to założeń „obalił" Hume pewność ludzkiego poznania. Można chyba

przyjąć za pewnik, że ludzkość nigdy nie wyczerpie do dna zagadek rzeczywistości, że zawsze będzie jeszcze coś do poznania. Ale z tego nie wynika, że wszystko, co osiąga, jest tylko prawdopodobne, oraz że postęp myśli ludzkiej polega na ustawicznym burzeniu prawd już osiągniętych. Historia uczy, że może być i tak, ale i uczy również, że niekoniecznie musi być tak.

HIPOTEZA U PODSTAW

Wszystkie nasze wiadomości dzieli autor na dwie kategorie· 1 — na „wyniki własnych badań" oraz 2 — na „dobrze sprawdzone informacje". Po czym ciągnie dalej: „Wydaje się, że światopogląd katolicki spełnia (w swej intencji przynajmniej) przedstawione wyżej postulaty. Przyjęcie informacji zawartych w Piśmie św. poprzedzone jest obszerną krytyką historyczną i filologiczną, która ustala autentyczność i wiarygodność tekstu oraz podaje jego interpretacje. Można oczywiście dyskutować na gruncie naukowym, czy słuszne są akurat te hipotezy historyczno-filologiczne, które pokrywają się z poglądem katolickim. Dyskusje takie faktycznie się toczą, ale właśnie fakt ich prowadzenia z punktu widzenia nauki świadczy o sprawdzalności hipotez" (412).

Jeśli o wartości historycznej naszych ksiąg świętych czytelnik nie wie nic ponad to, co wyczytał w tej chwili, i jeśli nie ma możności swej wiedzy uzupełnić, będzie zmuszony mniemać wraz z autorem, że w tej tak doniosłej sprawie „światopogląd katolicki" nie daje żadnych niewątpliwych gwarancji. Rozporządza jedynie „hipotezami", przy czym obok jego hipotez są inne i nie wiadomo właściwie, „czy słuszne są akurat jego hipotezy". Tak chwieje się jedna z podstaw wiary: historyczna wartość objawienia.

Przy nieprzeciętnej dozie dobrej woli można by przytoczony tekst rozumieć inaczej: nie w znaczeniu powątpiewania, lecz w znaczeniu czystej relacji o stanie rzeczy. Ale jak w takim razie wytłumaczyć te dziwnie i niepokojąco brzmiące słowa: „Wydaje się...", „w swej intencji przynajmniej",... „hipotezy"?... [12]

Nie ma natomiast dwóch interpretacji myśli autora, jeśli cho-

[12] Czytelnik, którego bliżej interesuje zagadnienie ewangelicznej krytyki historycznej, zechce przeczytać: G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa* (Wstęp), Warszawa 1954, 1955; H. Pinard de la Boullaye, *Chrystus wobec historii*, Warszawa 1929; ks. J. Rosiak: *Chrystus i historia*, „Przegląd Powszechny", maj—czerwiec 1952; *Świadectwo ewangeliczne*, tamże, lipiec—sierpień 1952; *Świadectwo ewangeliczne*, tamże 1952, wrzesień.

dzi o podstawę zgoła pierwszą chrześcijańskiej wiary. Mówimy o istnieniu Boga.

„Zakradło się takie naiwne przeświadczenie — pisze ks. Marciszewski — że istnienie Boga da się udowodnić w kilku zdaniach. Tak zwany np. »dowód« z ruchu wychodzi ze spostrzeżenia, że coś się porusza; dokłada do tego założenie, że co się porusza, to musi być poruszane i wniosek — zdaniem dowodzącego — prawie gotów. Dobre to jest może na lekcji religii w piątej klasie szkoły podstawowej, ale nie sądźmy, że jest to ostatnie słowo, jakie ma w tej kwestii do powiedzenia filozof teista. Ma on, a przynajmniej mieć powinien, świadomość, że założenia, przy pomocy których interpretuje on dane doświadczalne, wcale nie są oczywiste. Jeśli nie mają to być tylko pobożne życzenia, to muszą one z kolei znaleźć potwierdzenie w doświadczeniu. Jest tu pole do dalszych, i to niełatwych analiz, pole, które — jak dotąd — zostawia się często odłogiem". „Jak daleko trzeba by sięgnąć w badaniach, by niektórym założeniem filozoficznym nadać rangę dobrze ugruntowanych twierdzeń empirycznych", pokazuje autor na przykładzie „trzeciej drogi" św. Tomasza. Argument ten, który „dowodzi istnienia bytu koniecznego, wychodzi z przesłanki, że pewne rzeczy powstają i giną. Ale niemały kłopot — dodaje autor — stanowi odróżnienie powstawania i ginięcia od innych zmian, jakim podległe są rzeczy. Co więcej, w związku z tym nie bardzo wiadomo, co to jest właściwie rzecz. Czy zwiędły liść jest inną rzeczą, niż był wówczas, gdy tkwił w żywym organizmie drzewa, czy też zmienił tylko jedną ze swych cech. Czy w ogóle jest on rzeczą samodzielną, czy raczej niesamodzielnym składnikiem większej rzeczy?... Nie usuniemy z naszego słownika słowa »rzecz«. Możemy tylko posługiwać się nim bezkrytycznie, albo też podjąć próbę wyklarowania jego znaczenia" (412—413). Jak widać, „góra trudności wali się na głowę próbującą myśleć filozoficznie" (*ib.*). Mimo to „sytuacja filozofii nie jest taka zła. Do swych ostatecznych rozwiązań zmierza ona w dobrym towarzystwie, rażem ze wszystkimi naukami". Podobnie jak inne nauki pewności bezwzględnej nie osiąga. Ale „tu z kolei w umyśle wierzącego może się zrodzić niepokój. Jak pogodzić tę hipotetyczność wyników filozofii, a więc także w kwestii istnienia Boga, z orzeczeniem Soboru Watykańskiego, że istnienie Boga da się udowodnić rozumem w sposób pewny" (413).

Zdaniem autora pogodzenie jest łatwe. Do tego tematu powrócimy nieco później. Na razie interesuje nas przede wszystkim „hipotetyczność wyników filozofii, także w kwestii istnienia Boga".

POSTULATY RACJONALNOŚCI

„Myślenie racjonalne — słowa są autora — polega na nieuznawaniu żadnego poglądu, póki nie zostaną podane po temu powody" (410). Idąc za tą radą, spróbujmy myśleć racjonalnie. W tym celu zadajmy sobie pytanie, czy konkluzja artykułu, zarówno ogólna, dotycząca całości filozofii, jak i szczegółowa, dotycząca istnienia Boga, jest powiązana z przesłankami stosunkiem logicznego wynikania. I jaka jest wartość dowodowa przesłanek?

Na oba pytania zmuszeni jesteśmy odpowiedzieć negatywnie. Bo ani tradycyjne dowody na istnienie Boga nie są przedstawione w całej ich sile, ani zarzuty nie są postawione dość konkretnie. Motywacji zaś nie widzimy wcale. Rozumiemy doskonale, że w krótkim artykule nie można było dokonać tak poważnego zadania. Ale też — dodać trzeba — nie można było snuć tak daleko idących wniosków z nieistniejących praktycznie przesłanek.

Czytając artykuł, odnosi się wrażenie (niczym nie uzasadnione), że filozofia teistyczna lekkomyślnie pomija w swych badaniach rzeczy i sprawy dla argumentacji zgoła kapitalne, sama zaś argumentacja opiera się na jakimś tylko grząskim terenie nienależycie przebadanych podstaw.

DWIE FILOZOFIE

Dowody filozoficzne, zwłaszcza wyrażone w formie technicznej, jaką im np. nadaje w swym zwięzłym i lapidarnym języku św. Tomasz, są trudnym przewodem rozumowej spekulacji. Zakładają one znaczną kulturę umysłową oraz pogłębioną formację filozoficzną, które — jak zauważa sam św. Tomasz — nie wielu tylko ludzi mogą być udziałem. Tym się tłumaczy — dodaje św. Doktor — że nauka o Bogu bywa traktowana dopiero w końcowym etapie metafizycznych studiów [13].

Ale też spekulacja filozoficzna nie jest konieczna do tego, aby poznać z niezachwianą pewnością istnienie Boga. Doświadczenie uczy, że człowiek, jakkolwiek refleksyjnie nie bada przebiegu swych myśli i rozumowań, uprawia jednak filozofię tak naturalnie, jak oddycha. W obliczu rzeczywistości, która go otacza, jak i tej również, którą odnajduje w sobie, przeżywa podstawowe doświad-

[13] *C. Gentiles*, I, c. 4.

czenia metafizyczne (poczucie zależności, znikomości bytów, ładu w kosmosie, moralnego zobowiązania...), w których, na zasadzie oczywistej przyczynowości, ruchem umysłu spontanicznym, łatwym, żywym i całościowym wznosi się od stworzeń ku Bogu. Nie znając trudności (znać ich nie potrzebuje), jakie dla rozlicznych powodów spotyka na swej drodze refleksyjna spekulacja, znajduje się w posiadaniu niczym nie zmąconej pewności, pewności tym bardziej żywej, im ściślej splata się ona w jego wizji integralnej z całością jego psychologii: z wolą, uczuciem i wyobraźnią. Gdyby od niego zażądano, aby uzasadnił swe przekonanie, znalazłby się w niemałym kłopocie i prawdopodobnie nie umiałby dać jasnej odpowiedzi, nie mówiąc już o rozwiązaniu filozoficznych trudności. „Niech się o te rzeczy martwi filozof!"

Filozof-teista nie na innych podstawach, co do istotnej ich treści, opiera swe rozważania. Tylko to, co jest nieuświadomione, refleksyjnie sobie i innym uświadamia; to, co w strukturze logicznej i psychologicznej jest implikowane, wyraźnie odczytuje; to, co jest ogólne i powszechne, uwydatnia; to, co w żywym i całościowym akcie poznania jest splecione, rozplata, wyodrębnia, analizuje, motywuje, niczego nie pozostawiając — stosownie do natury przedmiotu — bez empirycznego czy rozumowego sprawdzenia, aż do wartości poznania ludzkiego włącznie. Proces to długi i praca trudna.

Tak pojmuje swe zadanie filozof-teista. Dziwi się więc bardzo, kiedy mu się oświadcza, że niemało jeszcze rzeczy pozostawił odłogiem.

EMPIRYCZNA WYROCZNIA

Jeśli chodzi o argument „z ruchu", dowiaduje się mianowicie, że „założenia, przy pomocy których interpretuje on dane doświadczalne... muszą znaleźć potwierdzenie w doświadczeniu".

Ponieważ nie widzi, o jakich „założeniach" może być tutaj mowa, przeto nie pozostaje mu nic innego, jak sporządzić inwentarz wszystkich elementów, jakie wchodzą w skład dowodu i starać się następnie odkryć ewentualne braki. W rezultacie otrzymuje „założenia" następujące:

1. Że rozum ludzki posiada zdolność przedmiotowego poznania prawdy (problem krytyki poznania rozwiązany realistycznie).

2. Że „zasady (aksjomaty) pierwsze" bytu i myśli mają wartość konieczną i powszechną. A więc:

a — „Zasada niesprzeczności": byt nie jest nie-bytem. Jest rzeczą niemożliwą równocześnie być i nie być; twierdzić i równocześnie zaprzeczać coś pod tym samym względem.

b — „Zasada racji wystarczającej": wszelki byt jest racjonalnie określony, tzn. posiada rację swej rzeczywistości (zarówno istnościowej, jak i istnieniowej) bądź w sobie, bądź poza sobą.

c — „Zasada przyczynowości": byt, który nie istnieje koniecznie (sam przez się), ma przyczynę poza sobą. Nic nie jest przyczyną samego siebie.

Wymienione składniki argumentacyjne, lub raczej prawa argumentacji, obejmują swym zakresem wszystkie inne dowody. W dowodzie „z ruchu" zakłada się ponadto:

3. Fakt istnienia przemian w świecie. Przez „ruch" rozumie się zatem nie tylko zmiany lokalne, lecz wszelkie „stawanie się", „dzianie się" czegoś. Fakt przemian czerpie filozof z doświadczenia zarówno pospolitego, jak i naukowego. Wychodząc z tego „założenia" empirycznego, myśl ludzka wznosi się do Boga, Racji pierwszej i koniecznej przy pomocy dwóch dalszych „założeń", które znów nie są niczym innym, jak zastosowaniem zasady przyczynowości.

4. „Wszystko, co się staje, przez coś innego się staje"... W bycie, który ulega przemianom, zachodzi coś nowego, czego sam przez się (adekwatnie) nie posiadał. Przyczyna znajduje się więc poza zmieniającym się bytem.

5. „W serii aktualnie wobec siebie podporządkowanych przyczyn, które wywołują określoną zmianę, nie można iść aż do nieskończoności". Inaczej, z powodu braku przyczyny pierwszej, zmiana nie nastąpiłaby nigdy.

Takie są „założenia" pierwszego dowodu na istnienie Boga. Tylko „założenia" i nic więcej? Filozof-teista niczego właściwie nie zakłada, niczego nie przyjmuje „na wiarę" bez silnie umotywowanych racji. Wszystkie składniki argumentacyjne on już w swych studiach uprzednich dokładnie przebadał, przeanalizował, przedmiotową ich wartość ustalił i trudności pokonał. A trudności po drodze nie brakło. Wśród wymienionych bowiem zasad i aksjomatów nie ma ani jednej, która by na przestrzeni czasów nie spotkała się z interpretacją odmienną lub nawet z negacją. Okazywało się jednak zawsze, że nie ma wystarczających powodów do tego, aby odstępować od pierwszych intuicji zdrowego rozumu. Kiedy więc filozof-teista przystępuje do nauki o Bogu, ma pełne prawo argumentować na podstawie w ten sposób rozumianych „założeń". Ale ma też prawo, wobec zarzutu postawionego w imię

empiryzmu, pytać w zdumieniu wielkim: które to z wymienionych „założeń" musi jeszcze znaleźć potwierdzenie w doświadczeniu? Czy to doświadczenie ma ostatnie słowo (twierdzące czy przeczące) w tych zagadnieniach, tak *par excellence* filozoficznych?

Doświadczenie — powtarzamy — stawia zagadnienia filozoficzne, ale ich nie rozwiązuje. Już sam fakt postępu w doświadczeniu jest dowodem „ruchu" a zatem i kwestią do wyjaśnienia. Przy pomocy czego? Nowych doświadczeń?... I tak w nieskończoność. W jaki sposób np. doświadczenie rozwiąże lub sprawdzi problem krytyki poznania lub powszechną wartość „zasad pierwszych"? Albo co dorzuci względnie czemu zaprzeczy odnośnie do faktu przemian w świecie? Czy odpowie na pytanie, dlaczego są przemiany w świecie i co one oznaczają? — Może ktoś kwestionować np. „zasadę przyczynowości". Ale stanowiska swego nie będzie przecież motywował tym, że zasada ta nie została jeszcze doświadczalnie potwierdzona, zwłaszcza że całe doświadczenie i cała nauka opiera się na zasadzie przyczynowości. Nie z innej też zasady czerpie swą wartość tak kapitalna w nauce metoda indukcji.

Gdybyśmy w zagadnieniach, jakie nam stawia doświadczenie nie potrafili wyjść poza doświadczenie, wówczas pytać by trzeba, w jakim celu dany jest nam rozum.

PYTAJNIKI NAD BYTEM

Nie wiemy, jak głęboko sięga myśl autora, kiedy mówiąc o „rzeczy" stwierdza, że my właściwie nie umiemy odpowiedzieć na pytanie, co to jest „rzecz".

„Rzecz" może być rozpatrywana z rozmaitych punktów widzenia: metafizycznego, gnozeologicznego (poznawczego) i fizycznego. I różnie bywa oceniana, w zależności od wyznawanej filozofii. Inaczej rozumie „rzecz" realizm krytyczny, inaczej fenomenalizm (Hume'a np.), inaczej idealizm. Ale czy w starciu rozbieżnych filozofii, dyskutujących o przedmiotowości „rzeczy" (*Ding an sich*), a zatem i przedmiotowości poznania ludzkiego — czy w tym filozoficznym starciu może wyrokować, i to w najwyższej instancji, doświadczenie?

Dopóki fenomenalizm i idealizm pozostaną na poziomie filozoficznej wartości, jaką mają dotychczas, możemy z całym spokojem mówić o „rzeczach" jako o substancjach, z których składa się świat, oraz o przedmiotowym ich poznaniu. Nie znaczy to, że wiemy wszystko o wszystkim. Poznajemy raczej niewiele rzeczy, a i te poznajemy bardzo często niedokładnie. Na głębokie ich poznanie

potrzebne jest bliskie z nimi obcowanie. Pole tutaj dla doświadczenia, zwłaszcza naukowego, bardzo rozległe. Czy jednak z tego faktu wynika, że, wiedząc niewiele, nic właściwie nie wiemy? Gdybyśmy nie wiedzieli, „co to jest właściwie rzecz", nie moglibyśmy ani stwierdzać ich tożsamości czy nietożsamości, ani ich między sobą porównywać. Musielibyśmy powstrzymać się właściwie od wszelkich sądów o rzeczach, a w konsekwencji również i od myślenia.

Doświadczalnym faktem podstawowym, z którego wychodzi „dowód trzeci" (zwłaszcza w swej formie nowszej), jest fakt istnienia bytów kontyngentnych, czyli przygodnych, tzn. takich bytów, które nie są konieczne: mogą być i mogą nie być. Istnienie ich nie wynika z ich istoty. Istota (natura) jakiejś określonej rzeczy mówi nam tylko, czym rzecz jest, ale konieczności istnienia w sobie nie zawiera. Mówimy wówczas, że racji swego istnienia nie zawiera w sobie, jak np. trójkąt posiada w sobie konieczność trzech kątów. Jako niekonieczny, wszelki byt przygodny jest zmienny i w wieloraki sposób uwarunkowany zarówno w swym działaniu, jak i w swym istnieniu.

Wobec tak pojętego punktu wyjścia argumentu trzeciego wszystkie wątpliwości artykułu, który analizujemy, trafiają w próżnię. Ale i to nie ma decydującego znaczenia. Bo nawet kadłubowe sformułowanie dowodu, podane w artykule, pozostaje nietknięte wysuniętymi trudnościami. Przypuśćmy bowiem, że nie ma w świecie przemian istotnych, że liść martwy nie różni się zasadniczo od liścia żywego, że świat jest jedną tylko substancją, której poszczególne rzeczy są jedynie częściami — jakiż by to miało wpływ na fakt przygodności bytów doświadczenia? Żadnego. Nawet w takim założeniu świat ani w swych częściach, ani w swej całości nie stałby się przez to mniej przygodny: nie otrzymałby rangi absolutu, który rację swego istnienia ma w swej istocie. Sam autor stwierdza, że istnieją przecież zmiany w świecie i że świat jest złożony. To wystarczy do tego, aby uznać, że byty naszego doświadczenia nie są absolutem.

Tak się przedstawia sprawa w założeniach nawet najbardziej dla dowodu niekorzystnych, kiedy jego losy zależą niejako od losów „zwiędłego liścia". Ale filozof-teista niełatwo ustąpi z terenu. Pytać więc będzie: czy naprawdę, w obliczu doświadczenia, nauki i rozumu, nie widać istotnej różnicy między życiem i śmiercią? Czy np. istoty żywe (ludzie i zwierzęta), które przy wybuchu bomb atomowych w Japonii obróciły się w jakieś nieokreślone związki gazowe, pozostały nadal tą samą rzeczą, „która zmieniła tylko jedną ze swych cech"? Czy człowiek, który pojawia się w bycie, jest podobnie tą samą rzeczą (jaką? — skoro nie istniał!)

o zmienionych tylko cechach? Jaką posiada zatem wartość wniosek, doniosły wniosek, o hipotetyczności filozofii „także w kwestii istnienia Boga”?

HIPOTEZA I TEOLOGIA

Podkreślając z naciskiem doniosłość wniosku, mamy przede wszystkim na myśli jego konsekwencje teologiczne. Wiemy, jak nierozerwalnymi więzami łączy się wiara z rozumem. Dość powiedzieć, że jest aktem rozumu i — jeśli pominiemy w tej chwili rolę łaski i woli — w istnieniu swym od niego zależy. Wszelkie zatem niedociągnięcie w ocenie intelektualnych możliwości dotyczących podstaw wiary odbija się automatycznie na samej wierze. Oczywiście ks. Marciszewski wie o tym doskonale. Dlatego zadaje sobie pytanie: „Jak pogodzić tę hipotetyczność wyników filozofii, a więc także w kwestii istnienia Boga, z orzeczeniem Soboru Watykańskiego, że istnienie Boga da się udowodnić rozumem w sposób pewny”? I odpowiada: „Zauważmy, ...że orzeczenie dogmatyczne mówi o możliwości, nie zaś o fakcie. Nie stwierdza się w nim, że ktokolwiek do tej pory tę pewność osiągnął, ani że ją kiedyś osiągnie, a tylko, że jest osiągalna... Mówiąc inaczej, Sobór zobowiązuje nas do wierzenia, że w filozoficznej wizji świata, która dawałaby obraz pełny i ostateczny, znalazłaby się teza o istnieniu Boga, oraz że taka wizja jest w zasadzie osiągalna. Czy zostanie osiągnięta, tego już nie wiemy” (413—414).

Prawdą jest, że sobór nie mówi o „fakcie”, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie mówi również o „udowodnieniu”, lecz o „poznaniu”. Kościół wprawdzie uczy, że istnienie Boga można nie tylko jakkolwiek „poznać”, ale i „udowodnić”, ale na soborze watykańskim świadomie pominął to wyrażenie mocniejsze, nie chcąc czynić zeń przedmiotu uroczyście ogłoszonego dogmatu. Nas jednak interesuje przede wszystkim komentarz, jaki autor dołącza do soborowego orzeczenia. Komentator najzupełniej słusznie akcentuje słowo *certo* („w sposób pewny”), bo i sobór posługuje się nim nie bez ważnych powodów. Wydaje się nam jednak, że komentator rozdziela to, co sobór połączył: „poznanie” i „pewność”. Sobór, w przeciwieństwie do komentatora, nie stawia sprawy w ten sposób: poznanie (niepewne poznanie) jest możliwe jako coś, co jest udziałem umysłu ludzkiego zawsze i w każdej chwili (bez różnicy czasów), czyli aktualnie, podczas kiedy „pewność” jest możliwa tylko idealnie, tzn. nie w każdej chwili, lecz tylko jako idealna granica, do której zmierza poznanie (niepewne), lecz której — być może — nie osiągnie nigdy. Tego sobór

nie uczy. Przeciwnie, stwierdza po prostu, że zarówno poznanie Boga jak i pewność poznania istnieją nierozłącznie w możliwościach rozumu i istnieją w każdej chwili, tak jak zawsze i w każdej chwili istnieje rozum. Sobór zatem mówi o aktualnej możności poznania pewnego, ks. Marciszewski zdaje się mówić tylko o aktualnej możności poznania niepewnego, czemu zwłaszcza daje wyraz, kiedy odsyła „pewność" aż na koniec świata.

Wypada ponadto zauważyć, że Kościół nauczający nie rozwija w swych orzeczeniach miraży filozoficznych, które może się urzeczywistnią (a może i nie) gdzieś na odległych krańcach przyszłości, lecz wykłada to, co jest, i co jest zawarte w objawieniu Bożym.

Jakie były konkretne zamiary soboru, czytamy o tym w soborowych Aktach. Relator Komisji dla spraw wiary, bp Gasser, uzasadniając konieczność dogmatycznego orzeczenia, przypominał Zgromadzeniu ogólnemu, że chodzi o zajęcie wyraźnego stanowiska wobec poglądów filozoficznych i innych, które głoszą: bądź że rozum ludzki nie może bez pomocy objawienia poznać istnienia Boga w sposób pewny, bądź że w ogóle istnienie Boga „żadnymi pewnymi argumentami nie da się udowodnić i konsekwentnie poznać" [14]. Rzeczą jest jasną — mówił w dalszym ciągu Gasser — że „w takim założeniu zostaje podcięta sama podstawa wiary: pewność istnienia Boga, co w naszych zwłaszcza czasach jest sprawą najwyższej doniosłości" [15].

TYLKO MOŻLIWOŚĆ?

Znajdujemy również tutaj (częściowo przynajmniej) odpowiedź na pytanie, dlaczego sobór mówi tylko o „możliwości", a nie o „fakcie" poznania. Jak zwyczajnie w tego rodzaju okazjach, Kościół określa to jedynie, co jest konieczne do odparcia błędu. Poglądy przeciwne głosiły, że człowiek „nie może" poznać istnienia Boga w sposób pewny, Kościół odpowiada, że „może". „Komisja uznała — wyjaśnił Gasser — że wystarczy postawić zasadę, która by skutecznie wykluczała tradycjonalizm (fideizm)" [16]. Odnośnie do pozostałych punktów w tym przedmiocie sobór z naciskiem przypomina obowiązującą moc nie tylko uroczyście zdefiniowanych dogmatów, ale i innych orzeczeń, jakie Kościół wydaje w zakresie

---

14 *Acta et decreta sacrorum Conciliorum oecumenicorum*. Collectio Lacensis (znak CL), Friburgi Brisgoviae 1890, t. 7. col. 79; *ib.* c. 130.

15 CL., 7, 129 n. Por. *ib.* c. 136.

16 CL., 7, c. 79.

wiary i obyczajów [17]. Bo — w rzeczy samej — nauka katolicka nie zaczęła się dopiero na soborze watykańskim, ani się na nim nie kończy. I w skład jej wchodzą nie tylko dogmaty, lecz także i inne prawdy zawarte w objawieniu lub z objawieniem ściśle powiązane. Jeśli więc sobór watykański nie ujął w ramy dogmatu faktu naturalnego poznania Boga, nie oznacza to wcale, że Kościół ten fakt w nauczaniu swoim pomija. Musiałby chyba zapomnieć o tym, co św. Paweł mówi o poganach, którzy *prawdę Boga w niesprawiedliwości zatrzymują, ponieważ co można poznać o Bogu, jest im jasne... Gdyż poznawszy Boga, nie oddali Mu chwały jako Bogu* [18]. W oparciu o ten oraz o inne jeszcze teksty Pisma św. [19], przy równoczesnym uwzględnieniu dogmatycznej tradycji, katolicyzm wyznaje, że możliwość poznania istnienia Boga jest możliwością aktualną i wybitnie aktywną [20], która urzeczywistnia się de facto bez większych trudności [21]. Najbardziej oczywistym tego dowodem jest stanowisko, jakie katolicyzm zajmuje w sprawie podstaw wiary, kiedy głosi — jak to już poprzednio wykazaliśmy — że bez racjonalnych i niewątpliwych motywów wiara, którą przecież posiada każdy katolik, jest w ogóle niemożliwa: niemożliwa na pierwszym miejscu, jeśli się nie ma pewności, że istnieje Bóg, który żąda wiary. Naruszyć ten fundament, znaczy zburzyć wiarę i — jak mówił jeszcze na soborze watykańskim bp Gasser — „obrócić ją w pośmiewisko" [22].

Ale jest coś więcej jeszcze. Katolicyzm afirmuje nie tylko jakiekolwiek poznanie Boga pewne (spontaniczne...), lecz i poznanie filozoficzne również, w znaczeniu ścisłej, refleksyjnej argumentacji.

Ponieważ nie chodzi nam w tej chwili o filozoficzną stronę zagadnienia, lecz o jego aspekt historyczno-teologiczny, przeto w uzasadnieniu postawionej tezy wolno nam powołać się na fakt, że od długich już wieków Kościół podaje na swych uczelniach różne dowody na istnienie Boga („drogi" św. Tomasza i inne), ceni je sobie bardzo i w razie potrzeby osłania je swą powagą. Właśnie sobór watykański, który prawdy o możliwości „udowodnienia" nie chciał podać w formie dogmatu, stwierdza przecież bez wahania jako fakt, że „rozum udowadnia podstawy wiary (istnienie Boga,

---

[17] CL., 7, 129, sq. — *Vat.* s. III, *cap.* 4. D. 1820.

[18] Rz. 1, 18 n.

[19] Mądr. 13, 1—9; Dz. Ap. 17, 22 n.

[20] CL., 7, c. 236.

[21] Pius IX, *ep. Gravissimas inter,* an. 1862. D. 1699, 1072 n. oraz D. 1626.

[22] CL., 7, 130.

objawienie)"[23]. Widzieliśmy również w Aktach soboru, że jednym z jego celów było przeciwstawić autentyczną naukę katolicką błędom, które głosiły, że „istnienia Boga nie da się udowodnić w sposób pewny; że dowody, które tak wielkim cieszyły się zawsze szacunkiem, nie posiadają mocy rozstrzygającej"[24]. Aby pominięcie słowa „udowodnić" (w sformułowaniu dogmatu) nie było źle zrozumiane, bp. Gasser wyjaśniał: „Nauka nasza jest za tymi dowodami, nie zaś przeciwko tym dowodom"[25].

Nie inaczej nauczał Kościół przed soborem watykańskim[26] i nie inaczej naucza po soborze[27]. Pius XII w słynnej encyklice *Humani generis* przypomniał niedawno wiernym, jak „bardzo ceni sobie Kościół siły rozumu, jeśli chodzi o udowodnienie w sposób pewny jednego i osobowego Boga"[28].

Niewątpliwie również i ks. Marciszewski bardzo sobie ceni rozum ludzki. Lecz właśnie w sprawach doniosłych, które mają podstawowe znaczenie dla racjonalnej wizji rzeczywistości, jego zaufanie do intelektu, jakby załamując się nagle, nie przekracza granicy prawdopodobieństwa. Pewność, która w katolicyzmie tak ważną spełnia rolę jako istotny składnik wiary oraz konieczny jej warunek, ta pewność zdaje się nie istnieć dla niego, lub jeśli istnieje, to chyba w postaci jakiegoś odległego ideału, „granicznego jakby wypadku, do którego jakiś pogląd może się wciąż przybliżać, którego jednak — być może — nie osiągnie się na przestrzeni trwania ludzkich wysiłków poznawczych"[29]. Lecz czy pewność może być choćby ideałem? Nawet i w to wątpić by można, gdyby wziąć dosłownie tę rację, której celem było wzmocnić „probabilistyczną koncepcję wiary": „Bo przecież trudno upatrywać ideał życia psychicznego w absolutnym bezruchu"[30].

Czytelnik, który — jak ufamy — posiada już w tej chwili zasadnicze przynajmniej dane do tego, aby wyrokować przedmiotowo, sam osądzi, czy z punktu widzenia nauki katolickiej probabilizm światopoglądowy posiada szanse prawdy.

---

23 *Vatic.* s. III, *cap.* 4 D. 1799.

24 CL., 7, 130. Por. *ib.* 7, 79.

25 CL., 7, 132.

26 Brewe *Dum acerbissimas, an.* 1825, D. 1620. — Por. Pius IX, enc. *Qui pluribus*, an. 1846, D. 1636; enc. *Gravissimas inter*, an. 1852, D. 1670; Pius X, enc. *Jucunda sane, AAS.*, 36 (1904) 520.

27 Enc. *Aeterni Patris, Acta Leonis*, Roma 1881, t. I, s. 268. Por. Pius XI, enc. *Studiorum ducem, AAS*, 15 (1923) 317.

28 *AAS*, 17 (1950) 571.

29 *Światopogląd z przyszłością*, s. 411.

30 *Myślenie autentyczne a chrześcijaństwo*, s. 13.

Choć prawda jest dla umysłu dobrem i tylko dobrem, to jednak wypowiedziana przez człowieka do człowieka sprawia nieraz dotkliwy ból. Przewidzieć nietrudno, że i w obecnym wypadku będzie niestety podobnie. Podjęliśmy się zadania chyba ponad siły ludzkie. Wypowiedzieć prawdę jasno i precyzyjnie; argumentować, w miarę możności logicznie i mocno, a równocześnie nie dotknąć człowieka. Jak tego dokonać? Rozwiązaniem najłatwiejszym byłoby po prostu milczeć. Ale rozwiązania najłatwiejsze nie zawsze są najlepsze, zwłaszcza kiedy w grę wchodzą wartości najwyższego rzędu. Trzeba więc było mówić. Choć uczyniliśmy wszystko, co było w naszej mocy, aby mówić nie raniąc, nie łudziliśmy się ani na chwilę, że się to nam udało. Jednego tylko jesteśmy pewni: nie istniał dla nas dylemat: miłość prawdy albo miłość człowieka. W intencjach naszych pogodziliśmy szczerze i jedno i drugie. I poza tym — jak to podkreśliliśmy na wstępie — nie człowiek był przedmiotem dyskusji, lecz tylko koncepcja.

Jan Rosiak TJ

POST SCRIPTUM

Już po wysłaniu powyższego artykułu do Redakcji, ukazała się w 80 numerze „Znaku" nowa wypowiedź ks. Marciszewskiego w sprawie hipotetyczności filozofii i filozoficznego poznania Boga: *Sporu o pewność ciąg dalszy* (luty 1961). Jest to odpowiedź na uwagi krytyczne, wysunięte pod adresem wspomnianej hipotetyczności przez ks. J. Dordę T. J. (*Pewność czy ryzyko?*, „Znak", lipiec-sierpień 1960).

Autor, jak to było do przewidzenia, utrzymuje w dalszym ciągu swe zasadnicze stanowisko, ale czyni to w sposób, który nie może nie budzić uznania dla wysokiej kultury jego dyskusyjnego tonu. Wśród elementów nowych na szczególne podkreślenie zasługuje wycofanie się autora z pozycji empiryzmu. Konieczność sprawdzeń doświadczalnych w filozofii, tak silnie zaakcentowana poprzednio, ustępuje teraz miejsca konieczności sprawdzeń analitycznych, zmierzających do klaryfikacji pojęć. Takie postawienie sprawy nie budzi w zasadzie i *a priori* żadnych zastrzeżeń. Ale autor jest zdania, że w procesie tym należy zawsze się liczyć z możliwością analitycznej modyfikacji pojęć oraz rewizji odpowiadających im twierdzeń. „A skoro jest możliwość rewizji, to nie ma pewności, lecz prawdopodobieństwo" (s. 229). Ponadto, nawet jeśli się uzna (autor obecnie to uznaje), że ktoś posiada podmiotową pewność o istnieniu Boga, to jednak — jego zdaniem — argumenty, które danego człowieka

przekonały, należą do dziedziny przeżyć osobistych, naukowo i społecznie niekomunikatywnych. Tak więc czy inaczej, dowody na istnienie Boga przedmiotowo i w obliczu nauki nie posiadają wartości, jaką się im przypisuje. Nie możemy tutaj — rzecz jasna — podejmować dyskusji od nowa. Wymagałoby to osobnego artykułu. Zwrócimy tylko jeszcze uwagę na fakt, że obecnie ks. Marciszewski podaje nowy komentarz do orzeczenia soboru watykańskiego w sprawie naturalnego poznania Boga. „W artykule *Światopogląd z przyszłością*, pisząc o pewności istnienia Boga, miałem na myśli pewność na terenie nauki... Sobór natomiast nie zabierał głosu na temat sytuacji w nauce, lecz na temat poznania danego jednostkom, wiążącego się z ich osobistym życiem religijnym. Jeśli coś w poprzedniej wypowiedzi było niejasne, to niniejszym wyjaśniam to w sposób wyżej przedstawiony" (s. 230).

Czy wyjaśnienie nowe jest lepsze od poprzedniego, odpowie nam proste porównanie dokumentów z komentarzem.

KOMENTARZ KS. MARCISZEWSKIEGO

„Dla usunięcia pozornej niezgodności wystarczy przyjąć, że S. (orzeczenie soboru) odnosi się do poznania danego poszczególnym jednostkom"... „Sobór twierdzi, że mogą istnieć ludzie mający uzasadnioną pewność co do istnienia Boga" (229). „Sobór nie zabierał głosu na temat sytuacji w nauce, lecz na temat poznania danego jednostkom" (230).

DOGMATYCZNE ORZECZENIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO:

„Kościół utrzymuje i uczy, że Bóg, wszystkich rzeczy przyczyna i cel, może być poznany w sposób p e w n y naturalnym światłem rozumu z rzeczy stworzonych" (*Vat.* s. III, *cap.* 2 i *can.* 3. — D. 1785 i 1806).

WYJAŚNIENIA RELATORA KOMISJI SOBOROWEJ DLA SPRAW WIARY, BP GASSERA:

„Wiecie, Ojcowie, jaka opinia zapanowała w umysłach wielu od czasów tzw. Encyklopedystów francuskich oraz od początków filozofii krytycznej w Niemczech: opinia mianowicie, że istnienia Boga nie można udowodnić w sposób pewny żadnymi pewnymi argumentami" (CL. 7, 130).

„Co dotyczy naturalnego poznania Boga, mówimy, że jest w człowieku władza, nie tylko czysto bierna, ale aktywna poznania Boga" (CL. 7, 127).

„W rozdziale tym mowa jest tylko o człowieku w ogóle, jakkolwiek rzecz się ma z ludźmi poszczególnymi" (CL. 7, 236).

W przeciwieństwie zatem do komentarza ks. Marciszewskiego:

1 — sobór świadomie nie chce mówić o poszczególnych jednostkach, lecz ma na myśli tylko człowieka w ogóle;

2 — nie mówi o ludziach, którzy mogą poznać, lecz o siłach rozumu ludzkiego jako takiego;

3 — motywem, który skłania sobór do ogłoszenia dogmatu, była błędna sytuacja w nauce;

4 — błąd, który między innymi, spowodował ogłoszenie dogmatu, jest co najmniej bardzo podobny do tego, co czytamy w krytykowanych artykułach.

Motywy i racje — jak czytelnik zapewne zauważył — nie wchodzą w treść dogmatu; niemniej jednak ujawniają autentyczną myśl nauczającego Kościoła.

J. R.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

FREUDYZM, ETYKA I ŻYCIE SPOŁECZNE

Wiele czasu upłynęło, odkąd Cwojdziński pisał *Freuda teorię snów*, a wiedeński neurolog i jego przedziwne pomysły były modnym tematem rozmowy. Mogłoby się nawet wydawać, że obecnie są to sprawy interesujące głównie historyków psychologii i psychiatrii, lub klinicystów, którzy mogą pewne spośród wynalezionych przez Freuda metod nadal z powodzeniem stosować. Częściej niż twórcę psychoanalizy wspomina się innych „głębinowców" — Adlera, Junga, Fromma — lecz i to raczej w kręgach ludzi zawodowo zainteresowanych psychoterapią lub pedagogiką.

Amerykański socjolog, profesor Stanford University, Richard La Piere w książce *The Freudian Ethic* (London 1960) stawia interesującą tezę, że pomimo pewnej dewaluacji freudyzmu-teorii naukowej, freudyzm jako baza ideologii społecznej ma wielki, niemal decydujący wpływ na kształtowanie się charakteru i struktury społeczeństw zachodnich. Dotyczy to zwłaszcza amerykańskiego stylu życia w jego najnowszym wydaniu z lat powojennych. Nie będąc psychologiem, La Piere zajmuje się głównie społecznymi skutkami tego, co można by jakoś skrótowo określić jako filozoficzno-etyczną warstwę freudyzmu. Psychoanaliza zakłada pewną koncepcję człowieka i powiązany z nią zespół dyrektyw etycznych. Te właśnie dyrektywy i koncepcja człowieka motywują i postulują nie tylko metody postępowania psychoanalityków w stosunku do ich coraz liczniejszych pacjentów. Można je odnaleźć u podstaw przeróżnych popularnych wydawnictw pedagogicznych, akcji wychowywania rodziców — wszystko dla dziecka — organizacji szkolnictwa, praktyki wymiaru sprawiedliwości i wielkich kampanii reklamowych.

To wszystko wytwarza nowy typ człowieka, a w konsekwencji nowy typ współżycia społecznego.

La Piere porównuje koncepcję człowieka, leżącą u podstaw freudyzmu, do religijnej koncepcji człowieka, jaka — jego zdaniem — dominowała w średniowieczu. Obie głoszą, że człowiek jest istotą słabą, wewnętrznie rozbitą. Konflikt z samym sobą stanowi dominantę życia

psychicznego. Świat, w którym żyjemy, nie odpowiada nam, nie jest naszym własnym światem, stale grozi zniszczeniem istotnych dla jednostki wartości. Tak freudyzm jak i religia nie posiadają naukowego uzasadnienia.

Istniejące próby weryfikacji obydwu oparte są na przyjęciu samych weryfikowanych założeń. Religia jednak nie pretenduje do miana nauki, a freudyzm ma być, zdaniem swych wyznawców, właśnie naukowym wyjaśnieniem, interpretacją ludzkiego zachowania i przeżyć. Jeśli w swej strukturze freudyzm jest podobny do religii to funkcjonalnie stanowi jej antytezę. Jest to doktryna społecznej nieodpowiedzialności i doktryna rozpaczy, podczas gdy religia spełnia ważne i pozytywne funkcje społeczne, z reguły występuje w obronie dobra ogółu i proklamuje sensowność i afirmację życia. Natomiast zwolennicy Freuda głoszą, że człowiek jako taki jest istotą aspołeczną, a nawet antyspołeczną. Każde społeczeństwo jest w istocie złe, a wymagania społeczne wobec jednostek są czymś z gruntu krzywdzącym i mają wpływ destrukcyjny. Choć nie ma możliwości budowy społeczeństwa, które nie krzywdziłoby jednostek, trzeba jednak dążyć do tworzenia takich warunków, które zapewniałyby minimum krzywdy i jak największe możliwości rozwoju swobodnego bez zahamowań. Stąd postulat obrony przedstawicieli postawy aspołecznej przed sankcjami społecznymi.

W życiu rodzinnym swoboda zaspokajania potrzeb dziecka nie powinna być ograniczana. Określenia tych potrzeb zmieniały się, zmieniały się też przepisy, od których zachowania miałby zależeć błogostan beniaminków. Ale zasada „nie wymagać wysiłku" była stałym elementem tych wszystkich recept. Z pobłażającego domu dziecko ma udać się do postępowej szkoły, gdzie również bez wysiłku posiądzie mimochodem nieco wiedzy. Dalszy ciąg tego procesu to studia wyższe, również oparte na tej samej zasadzie. Nie tylko przedszkolakiem, ale i studentem trzeba się czule opiekować, trzeba go gładko wprowadzić w nowe środowisko, tak aby możliwie nie odczuł różnicy między profesorem a dobrym tatusiem. Jeśli coś się nie uda, i pomimo wszystkich ułatwień powstaną konflikty, które doprowadzą do czynów niezgodnych z prawem, młody — czy już nie tak bardzo młody człowiek może się spodziewać dalszej opieki. Oddziaływanie freudowskiej etyki na aparat wymiaru sprawiedliwości jest tak silne, że niemal likwiduje egzekwowanie kary, przynajmniej w stosunku do młodocianych. Rzeczy mają się tak, jak by sędziowie i ławnicy mieli być zastąpieni przez konsylia lekarskie, oczywiście konsylia złożone z psychoanalityków.

Interpretacja motywów postępowania ludzkiego i rozładowywanie poczucia odpowiedzialności odbywa się nie tylko w gabinetach lekarskich. Całe społeczeństwo jest poddane temu procesowi, choćby przez

środki masowej reklamy, film, powieść i publicystykę, także radiową i telewizyjną. W wyniku działania tych wszystkich czynników powstają ludzie, którzy nie mogą być wartościowymi uczestnikami procesów społecznych.

Ich pogląd na siebie samych, na własne możliwości i prawa nie stwarza bodźców do inicjatywy, raczej motywuje postawę bierną, konsumpcyjną, skłania do przystosowywania się do sytuacji zastanych, gdyż walka o ich poprawę jest z góry skazana na niepowodzenie i sama w sobie stanowi poważne zagrożenie podstawowego dobra — równowagi psychicznej. La Piere dostrzega powiązania między dyrektywami etycznymi, wynikającymi z freudowskiej koncepcji człowieka, a konformistyczną postawą we wszystkich dziedzinach życia. Szerzenie się tej postawy pozbawia społeczeństwo plastyczności, niezbędnej w tak szybko zmieniających się sytuacjach gospodarczych, politycznych i ideologicznych. Społeczeństwo jest silne, jeśli jego dynamiczna równowaga jest stale utrzymywana przez eliminację zbędnych instytucji i powstawanie nowych, odpowiadających nowym zarysowującym się potrzebom.

Etyce Freuda, ideałowi adaptacji, przystosowania, przeciwstawia La Piere etykę twórczej inicjatywy, nonkonformistyczną i postulującą postawę aktywną. Jej ideałem jest nie przystosowanie, lecz zwycięstwo. Zgromadzony kapitał, pozycja społeczna, sława — to wszystko formy, postacie szczęścia zwycięzców, osiągane poprzez wysiłek, przemyślność, twórcze przewidywanie i odwagę. Człowiek jest istotą silną i jest podmiotem odpowiedzialności. Środki utrzymania własnego i środki utrzymania rodziny nie tylko sam zdobywa, lecz także sam zabezpiecza. W organizacjach i grupach, do których należy, nie szuka opieki i oparcia, lecz uważa je raczej za narzędzia władzy. Aktywna postawa etyczna przekreśla prymat konsumpcji. Człowiek silny nie żyje teraźniejszością, lecz tworzy dla przyszłości własnej lub swoich potomków. W dziedzinie gospodarczej przejawem przedsiębiorczości jest kredyt inwestycyjny. Człowiek silny nie obawia się ryzyka w interesach, natomiast w życiu osobistym i rodzinnym opiera się nie na kredycie, lecz na zgromadzonym już kapitale. Zakłada rodzinę dopiero wtedy, gdy może jej zapewnić solidne podstawy ekonomiczne. Korzystanie z kredytu konsumpcyjnego (dom, meble, samochód i dziecko na kredyt) jest w kategoriach etyki aktywnej czymś niewłaściwym, podobnie jak korzystanie ze świadczeń i pomocy społecznej. Ludzie, którzy postępują nieroztropnie, słusznie ponoszą konsekwencje swoich czynów. Tym elementom spartańskim w etyce aktywnej towarzyszyć mają pierwiastki humanitarne. Człowiek silny przyjmuje odpowiedzialność nie tylko za siebie, lecz i za innych, z tych czy innych powodów słabszych i podporządkowanych jego władzy. Nie szuka opieki, lecz umie być opiekunem tam, gdzie do tego zachodzą słuszne racje. Rola

zasad humanitarnych jest bardzo istotna, bez nich etyka inicjatywy łatwo prowadziłaby do etyki nadludzi, do faszyzmu i totalizmu, jak to niejednokrotnie miało miejsce w historii. Opierając się na tezach Maksa Webera La Piere nazywa etykę inicjatywy etyką protestancką i uważa protestantyzm za najdobitniejszy przejaw postawy aktywnej w całej historii moralnego rozwoju ludzkości. Przyjęcie etyki aktywnej nie jest jednak zdeterminowane wyznaniowo, nie wszyscy protestanci opowiadają się za nią i nie tylko oni są jej zwolennikami. Jednakże to właśnie protestantyzm, zdaniem La Pier'a, przyczynił się w sposób decydujący do rozbicia ustabilizowanej struktury społecznej średniowiecza i patronował okresowi coraz szybszych zmian i coraz wyraźniejszego postępu. Wychowując ludzi silnych i zdolnych do twórczej inicjatywy protestantyzm zapewniał dużą plastyczność strukturom społecznym, w których uczestniczyli jego wyznawcy. Obecnie etyka protestancka znajduje się w recesji. Coraz mniej ma zwolenników ideał aktywnej przedsiębiorczości, coraz więcej ideał biernej adaptacji. Powszechne zadłużenie z tytułu konsumpcji, i to także wśród grup o wysokim dochodzie, wczesne małżeństwa niesamodzielne pod względem ekonomicznym, wysoki przyrost naturalny i wysoki procent rozwodów, przestępczość nieletnich, niski poziom szkolnictwa, infantylizm polityczny, tryumf biurokracji oto przejawy — niekorzystne przejawy zastąpienia etyki protestanckiej etyką adaptacji. Z tego punktu widzenia La Piere rozpatruje szczegółowo działalność związków zawodowych, które porównuje z cechami średniowiecznymi. Podobnie jak cechy, związki zawodowe eliminują obecnie wolną konkurencję na rynku pracy zastępując ją strukturą biurokratyczną. Negatywnie ocenia także kierunek rozwoju ubezpieczeń i świadczeń społecznych, zapewniających obecnie tak wielu jednostkom wygodne życie bez pracy. Ubezpieczenia likwidują automatyczne skutki lenistwa i niepoważnego stosunku do życia, dzięki nim stale wzrasta klasa pasożytów społecznych.

Istotne niebezpieczeństwo grozi społeczeństwom, wśród których szerzy się freudowska koncepcja człowieka i powiązana z nią bierna postawa rezygnacji. Składając się z ludzi nastawionych aspołecznie, a nawet antyspołecznie, takie społeczeństwa nie mogą liczyć na przetrwanie i zwycięstwo w konkurencji z tymi społeczeństwami, gdzie panuje tak czy inaczej pojęta etyka aktywna.

*

Analizy La Piere'a są bardzo interesujące, lecz wnioski nasuwają szereg wątpliwości mniej lub więcej istotnych. Te bardziej istotne dotyczą raczej nie krytyki freudyzmu i jego konsekwencji społecznych, lecz tego, co autor freudyzmowi przeciwstawia — i w imię czego. Wydaje się, że słusznie La Piere krytykuje nie tyle naukową poprawność

teorii Freuda — to już dawno zostało zrobione — lecz traktując je jako ideologię społeczną wykazuje, do czego prowadzą. Można by powiedzieć, że postępuje w stosunku do społeczeństwa jak psychoanalityk, wskazując ukryte motywy leżące u podstaw procesów i zahamowań. Przewiduje też dalszy przebieg tych procesów. Lecz na tym nie kończy się jego zadanie; chce bowiem wskazać jakąś drogę wyjścia. I tu dokonuje interpretacji faktów znanych i prawdziwych w świetle założeń, które budzą poważne zastrzeżenia. Przekonywająca jest teza o negatywnym wpływie freudyzmu na życie społeczne, lecz czy na prawdę jedyną alternatywą wobec freudyzmu jest etyka protestancka? Sam ten termin — pomimo zastrzeżeń autora, że ma być interpretowany szeroko — wydaje się jednak nieszczęśliwie wybrany. Cechą protestantyzmu w jego pierwszej wyjściowej fazie był rzeczywiście nonkonformizm i duch inicjatywy, lecz obie te własności wiążą się raczej z tym etapem rozwojowym niż z samą istotą protestantyzmu. Są one charakterystyczne dla wszystkich ruchów społecznych *in statu nascendi* (także dla freudyzmu, którego światoburcze ambicje autor słusznie podkreśla). Natomiast sama protestancka koncepcja losu ludzkiego, łącznie z teorią predestynacji czy zbawienia przez wiarę bez uczynków, nie jest bardziej mobilizująca niż inne wydania etyki chrześcijańskiej, raczej nawet odwrotnie.

Sprawa nie jest prosta. Z jednej strony postawę protestancką cechuje moralizm: liturgiczny i sakramentalny aspekt życia chrześcijańskiego jest znacznie zredukowany, a w pewnych koncepcjach w ogóle nie obecny. Człowiek staje się chrześcijaninem, jest nim przez własne akty czy nastawienia — lecz jakie? Możliwe są różne rozwiązania, mniej lub bardziej pasywne. W pewnym, chyba dość klasycznym dla protestantyzmu, ujęciu chrześcijaninem jest się poprzez akt ufności położony w Chrystusie. W jakiej jednak mierze i jakie działanie — społeczne, gospodarcze, polityczne — może być wyrazem tego aktu — to już kwestia indywidualnej interpretacji. Skoro raz przyjmie się, że nie ma istotnego, obiektywnego związku pomiędzy usprawiedliwieniem przez wiarę a określonym działaniem jednostki — trzeba zgodzić się też, że to działanie musi być inspirowane przez jakieś dodatkowe motywy. Mogą one mieć charakter religijny (np. osobiste natchnienie zaczerpnięte z Pisma św.) lub czysto laicki, może ich wreszcie zabraknąć całkowicie. Gdzież tu jest religijny fundament dla poczucia odpowiedzialności, o który tak upomina się La Piere?

Jeśli zresztą można mówić o etyce katolickiej (bo mimo wielu różnic w systemach uzasadnień pewne jej normy są sformułowane i przyjęte jako reprezentatywne), to pojęcie etyki protestanckiej jest jakimś abstraktem, nie powiązanym z historycznie danym podłożem. Istnieją raczej etyki protestanckie niż etyka protestancka. Inna musi być etyka np. ortodoksyjnych zwolenników Kalwina, a inna autentycznych epi-

skopalistów, choć elementy protestanckie w obu są jakoś czynne. La Piere pomija te różnice; choć — być może — mają one swoje konsekwencje społeczne, nie pozbawione znaczenia. Nie ma więc racji, aby etykę aktywną, postulującą twórcze działanie, utożsamiać z etyką protestancką inaczej niż na mocy arbitralnej definicji. Jeśliby nawet na taką definicję się zgodzić, powstają inne, głębsze, bardziej rzeczowe wątpliwości: czy istotnie trzeba zaprzeczać słabości natury ludzkiej, aby skłonić człowieka do twórczego działania? Może wystarczy przyjąć, że człowiek, choć istotnie tak rozbity wewnętrznie i zależny od wpływu środowiska, może jednak być odpowiedzialny i dokonuje czasem przynajmniej aktów wolnego wyboru.

W etyce twórczej inicjatywy, tak jak ją pojmuje La Piere, widzę pewien nieco naiwny optymizm, trudny do przyjęcia dla ludzi, którzy przeżyli sytuacje eksponujące naturę ludzką w bardzo ostrym, wręcz nieubłaganym świetle.

Autentyczne, bezprzymiotnikowe chrześcijaństwo, to, które zawarte jest wprost w Ewangelii i dziele św. Pawła — a realizowane wciąż na przestrzeni historii przez tylu świętych, tworzących żywą tradycję etyki chrześcijańskiej — to chrześcijaństwo (a także w pewnej mierze i w pewnych swoich kierunkach egzystencjalizm) zawiera bardziej przekonywającą, integralną motywację dla zajęcia postawy czynnej i twórczej. Poczucie odpowiedzialności nie wystarcza — trzeba wiedzieć — za co, przed kim? Postęp, do którego mamy dążyć nawet kosztem teraźniejszości, musi posiadać konkretną treść. Nie wystarczają tu dość mgliste sugestie, że inicjatywa powinna być podporządkowana ideom humanitarnym. Co gwarantuje powszechność i realny kształt tego humanitaryzmu? Znamy z doświadczenia humanitarnych nadludzi i wiemy, co humanitaryzm może oznaczać, kiedy się go dostatecznie przedsiębiorczo interpretuje: ostatecznie czymś w rodzaju humanitaryzmu narodowy socjalizm uzasadniał budowę komór gazowych i wygodnych w obsłudze krematoriów. Nic dziwnego, że ideał przedsiębiorczego człowieka — czy to będzie byznesmen czy kosmonauta — nieco nas przeraża.

H. B.

W POSZUKIWANIU MOTYWACJI CZYNU LUDZKIEGO

(Apologetyka na modłę przyrodniczą)

Albert Camus już na początku swej twórczości filozoficzno-literackiej wyraził myśl, że człowiek jeden tylko problem bierze na serio: czy życie warte jest przeżycia. Wszystkie zagadnienia obracają się około egzystencji ludzkiej. Epoka techniczna, pomimo że przewartościowała dawne wartości, nie usunęła z pola swych zainteresowań sensu życia ludzkiego. Nowość polega nie tyle na samym rozwiązaniu, co raczej na ustawieniu problemu. Artykuł niniejszy ma za zadanie — na podstawie książki Rémy Chauvin pt. *Dieu des savants-Dieu de l'experience*[1] — zaznajomienie czytelnika z tym, jak współczesny przyrodnik uzasadnia swe życie. Ten znany biolog francuski jest autorem licznych prac na temat modnej dziś psychologii zwierząt. Między innymi opracował zagadnienie: „Mimika zwierząt a mowa ludzka"[2].

Przyrodnik, jak zaznacza we wstępie Chauvin, ma odmienną mentalność i odmienne metody badania problemów nawet takich, jak zagadnienie sensu życia ludzkiego. Nie uznaje argumentów historycznych ani czysto racjonalnych. Podziwia Cuviera, Pasteura, ale nie zadaje sobie trudu, by przeczytać ich dzieła. Bo i po co — powiada — tracić czas na lekturę tego czy innego uczonego z minionej epoki, skoro dziś każdy student chemii czy mikrobiologii więcej wie na podstawie eksperymentu niż nawet wymienieni uczeni. Tak samo nie rozumie przyrodnik filozofa czy filologa, którzy całymi latami kontemplują Platona czy Arystotelesa. Poznanie myśli, choć genialnej, ale minionej, nie posuwa wiedzy naprzód. Jedynie, co się liczy, to obserwacja, eksperyment, przez które człowiek zdobywa nieznany dotychczas teren i może sprawdzić słuszność teorii. Teoria nie znajdująca sprawdzianu sprowadza się dlań do drętwej mowy. Przyzwyczajony do badania laboratoryjnego, nie wyrzeka się go nawet wobec problemu istnienia Boga, które to istnienie pod względem metodologicznym stawia na równi z hipotezami przyrodniczymi. Bo jeśli Bóg rzeczywiście istnieje — jak to przyjmują wierzący — to musi też istnieć i jakiś sposób sprawdzenia tego drogą doświadczenia i obserwacji. Przez sprawdzian doświadczenia nie rozumie on jednak tradycyjnego odwoływania się w dowodach na istnienie Boga do zjawisk i faktów przyrodniczych, ale bierze go w sensie pozytywnego wpływu na czyny ludzkie. Człowiek religijny winien więc

---

1 Mâme 1958

2 Jest to jednocześnie tytuł rozprawy w zbiorowej pracy pt. *Psychisme animal et âme humaine*, Spes-Paris 1953.

być bardziej zrównoważony, ponieważ wiara w Boga podsuwa mu gotowe rozwiązania zasadniczych problemów życia, takich jak cierpienie, śmierć, przeznaczenie itp. Wiara, dając pobudki do czynu, wyjaśnia racje życia.

Wyjaśnieniem racji życia w chrześcijaństwie zajmuje się teologia w oparciu o filozofię, która w zasadniczych swych elementach jest taka sama jak za czasów greckich.

Jeśli dzisiaj argumentacja teologiczno-filozoficzna nie przekonywa współczesnego uczonego, to przede wszystkim dlatego, że nie uznaje on samych racji rozumowych, które skutkiem swej abstrakcyjności nie angażują całej psychiki człowieka. Dzisiejsi uczeni mają inną koncepcję rozumu i jego funkcji, niż ją mieli filozofowie greccy czy niektórzy dzisiejsi. Zaszła tu radykalna zmiana. Badania eksperymentalne wykazały, że umysł nie jest władzą tak prostą, jak to sobie kiedyś wyobrażano. Z jego działaniem wiąże się cały szereg różnorodnych czynników, występujących pod ogólną nazwą energii psychicznej. Ta złożoność umysłu sprawia, że nie ma w jego funkcjonowaniu samego, abstrakcyjnego, rozumowania. Nawet w sferze czystej idei występuje czynnik emocjonalny, wpływając na bieg takiego czy innego rozumowania. Jeśli matematyk poświęca się matematyce, to dlatego, że się nią interesuje, jest w niej z tych czy innych racji życiowo zaangażowany.

Jest więc w człowieku coś takiego, co go popycha do czynu, do życia. Nie jest to ani sam rozum, ani sama wola, ani uczucie, ani też instynkt, ale cały zespół czynników, które motywują czyn ludzki. Sama już pobieżna obserwacja życia ludzkiego wykazuje, że człowiek potrzebuje też i wiary — wziętej tu w najogólniejszym tego słowa znaczeniu — by móc działać. Popychany jest on jakąś siłą, by zdobyć coraz to więcej prawdy. Jeśli organizm zwierzęcia — jak to wykazuje dzisiejsza psychologia zwierząt — nie jest bezduszną maszyną, reagującą siłą konieczności na podniety zewnętrzne, ani też leniwym osłem, którego trzeba stale popędzać, ale jest raczej nieokiełznanym rumakiem, zdolnym do „wyładowań" i „działalności odkrywczej", kiedy po zaspokojeniu podstawowych potrzeb działa bez specjalnego celu, to co mówić o człowieku posiadającym nie tylko świadomość, stwierdzoną nawet w pewnym stopniu u zwierząt, ale i świadomość świadomości, co konsekwentnie niezmiernie komplikuje proces motywacji jego czynów.

Doświadczalnie przekonano się, że na opinie czy przekonania wielki wpływ ma środowisko, grupa, w której człowiek się obraca. Przekonania religijne leżą w najgłębszych sferach duszy ludzkiej, nie są zależne w prosty sposób od stopnia inteligencji i niejednolicie przejawiają się na zewnątrz wobec zasadniczych problemów życia ludzkiego. Dziecko np. widząc czyjąś śmierć nie wyprowadza stąd wniosków dla siebie. Podobnie młodzież — jak wykazały badania w liceach amerykańskich —

rzadko myśli o swej śmierci, choć większość wierzy w życie pozagrobowe. Sceptycyzm jest raczej zjawiskiem wyjątkowym i przejściowym, a to dlatego, że religia sięga czynu, a nie myśli samej. Ta zdecydowana postawa: tak lub nie — wpływa na ostrość dyskusji światopoglądowych. Niewierzącymi są przeważnie (przynajmniej w Ameryce) mężczyźni. Większość ich traci wiarę między 15 a 20 rokiem życia. Przyczyny utraty wiary są różne: studia nad historią religii, hipokryzja religijna, zło w świecie, lektura, sprawy seksualne itp. Ciekawe, że dość duży procent traci wiarę z powodu nienormalnych stosunków rodzinnych.

Ogólnie można powiedzieć, że postawa wobec problemów religijnych nie zależy od jakiejś cechy, określonego charakteru czy temperamentu. Nie daje się też zauważyć w człowieku z góry powziętych przekonań. Postawa tu jest na ogół bierna. Raczej człowiek daje się prowadzić. Badania testowe wykazują, że ludzie nie zdają sobie dokładnie sprawy z motywów swego działania. „Teologia pozytywna" — jak się wyraża autor — nie została jeszcze na tyle zbudowana, by dać odpowiedź na temat „chemii" aktu ludzkiego (motywów postępowania). Ze swej strony możemy tu wysunąć pytanie, czy w ogóle możliwa jest podobna teologia w ujęciu autora? Na teologię składają się nie tylko dane rozumowe, ale przede wszystkim przesłanki wzięte z Objawienia, które z natury swej leży poza zasięgiem przyrodnika.

Chauvin, nie znalazłszy dostatecznej odpowiedzi na temat motywacji czynów ludzkich w psychologii współczesnej, poszukuje jej następnie w oparciu o prehistorię, historię i etnologię. Zdaniem jego, ludzkość w przeszłości nie tyle znała Boga jako Nieruchomy Motor czy Pierwszą Przyczynę (Bóg filozofów), co raczej jako *Dyaus-Pitar* (Niebo świecące-Dobry Ojciec), który, według najstarszych nawet opowiadań, przebywa w niebie. Historia religii przeczy tezie, że strach zrodził bogów. Ludzkość wyobrażała sobie Boga nie tylko jako istotę, która karze, ale przede wszystkim uważano Go za Ojca, który pociąga ku sobie. Ten Dobry Bóg jest Najwyższym Bogiem, nawet i tam, gdzie cześć odbierają także inni bogowie. Z tego jednak nie wynika, by — jak to utrzymywał kiedyś W. Schmidt — w wierzeniach ludzi pierwotnych znajdowała się czysta idea Boga (przeciw tezie Schmidta występują i inni autorzy, jak np. Leeuw). Raczej współistniały ze sobą dwa nurty: spirytualistyczny i naturystyczny.

Ten podwójny nurt — zdaniem Chauvina — daje się zaobserwować nie tylko w religiach pierwotnych ale i w wielkich religiach historycznych narodów kulturalnych, takich jak Egipcjanie, Grecy, Rzymianie itp.; oprócz wielu podrzędnych bóstw istnieje też jedno Bóstwo Najwyższe, którego nazwa często jest ukryta.

Analiza wierzeń ludzkości minionych czasów wykazuje — konkluduje Chauvin — że człowiek, a raczej gatunek sam wydziela religię (*secrète*

une religion). Ludzkość jako gatunek motywację swoich czynów wyrażała w ideach religijnych. Te religijne racje życia nie są ani czymś wyłącznie racjonalnym, ani też samym „instynktem", ale jednym i drugim zarazem. Jest jakiś teotropizm, czyli nastawienie na Boga egzystencji ludzkiej.

Wobec takiego stwierdzenia człowiek nauki stoi przed powzięciem decyzji. Ma się opowiedzieć za jakimś systemem religijnym. Logicznie rzecz biorąc, z punktu widzenia przyrodniczego powinienby doświadczyć wszystkich religii, by się przekonać, która z nich daje najwłaściwsze i najlepsze racje życia. Jednak Chauvin proponuje tylko dwa systemy: chrześcijański i indyjski jako najbardziej oryginalne i współcześnie istniejące oraz stosunkowo najbardziej znane na Zachodzie.

Wydaje się, że predylekcja Chauvina do systemów filozoficzno-religijnych Wschodu bierze się stąd, że kładziony tam jest nacisk na przeżycie — „jedyną mistrzynię życia", a Zachód pogrążony jest w werbalizmie, co prowadzi do kryzysu i schyłku myśli filozoficznej.

Hindusi — zdaniem Chauvina — w przeciwieństwie do mentalności zachodniej, inaczej pojmują przyczynę, a mianowicie jako rodzenie. Niepoznawalny Brahma jest w ich ujęciu przyczyną przyczyn. Oczywiście nieunikniony jest tu monizm. Dusza indywidualna stanowi jedno z wieczystym Brahma. Cierpienie uważane jest za los życiowy człowieka. Nie bada się zbytnio racji istnienia rzeczy. Niezwykła rola przypada ascezie. Oczyszczanie duszy odbywa się przez kolejne reinkarnacje. Szczególnie godne uwagi jest to, że Jogowie ćwiczą nie tylko wolę i zmysły, ale i umysł.

Zachodzi pewne podobieństwo motywacji czynów u ascetów hinduskich i mistyków chrześcijańskich. Tu i tam widać wyrzeczenie się świata i spełnianie Wyższej Woli. W koncepcji jednak chrześcijańskiej świat nie jest zły. Nawet najwięksi mistycy, jakkolwiek wyrzekają się świata, to jednak pracują dla niego, choć inaczej niż ogół ludzkości. Inaczej też wygląda motywacja aktu chrześcijańskiego, ponieważ w grę wchodzi możliwość wielu powtarzających się istnień. Stąd niezmierna waga każdej chwili. Pomimo niepowtarzalności życia nie ma w chrześcijaństwie niezdrowego fatalizmu w sensie bezwzględnym. Nawet bowiem największy grzesznik może aktem miłości wszystko odzyskać. Zbawienie nie dokonuje się własną tylko techniką ascetyczną, ale przede wszystkim ofiarą ekspiacyjną Chrystusa. Ten, kto „spróbował" żyć według Ewangelii, nie będzie skłonny do wymiany jej na filozoficzne Upaniszady hinduskie, w których znajduje się subtelny jad, zatruwający całą motywację ludzką: niesmak do świata, bierność, pragnienie uwolnienia się od życia. Jakże to wszystko dalekie od Drogi, Prawdy i Życia-Chrystusa.

Choć asceci i mistycy są we wszystkich religiach, to jednak — zdaniem Chauvina — mistycy chrześcijańscy stanowią zjawisko specyficzne, jeśli chodzi o motywację czynów. Motywacja ta jest oparta tylko na Bogu. Sama miłość Boga jest pobudką ich działania. Przez nieustanne oczyszczanie umysłu i serca zmierzają mistycy chrześcijańscy do czystego aktu. Odbywa się to u nich przy akompaniamencie strasznych udręk duchowych, nierzadko trwających całe lata. Dusza wtedy coraz bardziej otwiera się na inny świat. Widzi to, czego nie widzi zwykły śmiertelnik. Przeżywszy doświadczalnie Boga w wizji, w ekstazie, nie znajdują oni sposobu wyrażenia na modłę ludzką rzeczywistości, która była ich udziałem. Pomawianie mistyków, tych religijnych geniuszy, o halucynację — to wielkie nieporozumienie. Dlaczego mamy podziwiać tylko Gandhiego, a nie św. Franciszka z Asyżu, Wielkiej Teresy i wielu innych? Trzeba pamiętać, że święty mistyk oddziaływa na innych według praw sobie właściwych. Nie potrzebuje on nawet przemawiać. Wystarcza jego sama obecność. Jak wielki wpływ ma na postępowanie innych wyrzeczenie się świata u mistyków, dowodzi choćby postać św. Jana Vianneya, proboszcza z Ars. Skoro więc sama obecność świętych mistyków wpływa na zmianę postępowania na lepsze obojętnego otoczenia, to czegoś to dowodzi. Przemawia to za rzeczywistością zetknięcia ich z Inną Mocą. Stąd to, zdaniem Chauvina, człowiek nauki eksperymentalnej nie może nie zająć się tym zjawiskiem.

Oprócz zjawiska mistycznego w chrześcijaństwie, cud staje się przedmiotem specjalnego zainteresowania współczesnego uczonego. Przyrodnik nie przecenia jego wartości apologetycznej, ale uważa, że skoro Chrystus posługiwał się cudem, to widocznie spełnia on jakąś rolę w chrześcijańskim systemie religijnym, jest do czegoś przydatny. Te nadzwyczajne zjawiska, podziwiane przez lud, nie są doceniane przez naukowców. Przecież istnieje, zdaniem Chauvina, możliwość interwencji Wyższej Siły w zjawiska przyrody. Same cuda, według niego, nie są jeszcze dowodem boskości doktryny. Świadczą jednak o koncentracji niezwykłych, nieznanych sił. Trzeba zbadać ich pochodzenie. Oczywiście, że Twórca praw może zawiesić czy też zmodyfikować w poszczególnym wypadku ogólne prawa. Nie należy mieszać nadzwyczajności z niemożliwością czy absurdem, ale zbadać przyczynę zaistnienia tego nadzwyczajnego zjawiska. Chauvin polemizuje tu przy okazji ze słynnym uczonym, prof. Lhermittem, który uznaje cuda zdziałane przez Chrystusa, ale sceptycznie zapatruje się na cudowne uzdrowienia w Lourdes. Ma on nawet zastrzeżenia co do uzdrowienia cudownego Marii Ferrand, obserwowanej przez samego Carrela, a to dlatego, że nie wiadomo, co się stało po jej uzdrowieniu. Lhermitte domaga się w badaniach cudownych uzdrowień pewności absolutnej, którą kwestionuje Chauvin, uważając to stanowisko za przesadne nawet z punktu ściśle naukowego,

ponieważ, poza chyba matematyką, wiedza ludzka nie zna pewności bezwzględnej.

To, o czym była dotychczas mowa, było zapoznawaniem się z systemem religijnym od zewnątrz. Obecnie przychodzi kolej na zapoznanie się z samym przyswojeniem odkrytej prawdy. Chodzi o aspekt psychologiczny zmiany postawy; z przyglądania się trzeba przejść do czynu, do zaangażowania. Autor analizuje ten proces w wypadku najbardziej ciekawym — nawrócenia się. Konwertyta na chrystianizm przyjmuje go jako regułę życia. Badania zjawiska nawróceń wykazują, że wchodzi tu w grę jakiś niewidzialny czynnik (Łaska), który znalazłszy odpowiednie przyjęcie w duszy ludzkiej, powoduje ferment w całej psychice. Uspokojenie dopiero następuje wtedy, kiedy motywem działania zacznie być Bóg.

Nawrócenie odbywa się zazwyczaj w trzech fazach: najpierw brak wiary czy też jej utrata, następnie uderzenie Łaski w takiej czy innej formie — i wreszcie następstwa tego, bądź natychmiastowe, bądź po kilku czy nawet wielu latach.

Tak np. Claudel odbył pierwszą Komunię świętą, ale w osiemnastym roku życia traci wiarę. Ścigany jest myślą o śmierci. Przychodzi na sumę do Notre-Dame, by szukać natchnienia do twórczości literackiej. Nie wierzy wtedy wcale w Boga, a na nieszporach, w czasie *Magnificat*, już jest przekonany, że Bóg istnieje. Trzeba było jednak czekać cztery lata na podjęcie pełnego życia religijnego. Zaś u Carrela od uzdrowienia cudownego w Lourdes Marii Ferrand, którego był świadkiem, do ostatecznej decyzji upłynęło wiele lat. A Retté, wychowany przez dziadka w duchu antyreligijnym, czuje się dobrze do momentu, kiedy po referacie na temat złotego wieku przyszłości, zapytany o coś, nie potrafi dać naukowej odpowiedzi. Przeżywa odtąd niezwykle dramatyczne chwile. Wreszcie nawrócony, staje się przykładem apostoła świeckiego. Max Jacob, poeta i przyjaciel Picassa, doznaje kilkakrotnego widzenia „Kogoś" (Chrystusa w różnej postaci). Spokój nastąpił wtedy w jego duszy, kiedy wycofał się z nie zawsze przykładnego życia paryskiego i po odbyciu przygotowania katechizmowego przeszedł z judaizmu na chrystianizm. Edyta Stein, uczennica Husserla, po przeczytaniu życiorysu św. Teresy powiedziała: „To jest prawda" — i poszła kupić katechizm. Ochrzczona, wstępuje do Karmelitanek. Zginęła, podobnie jak Max Jacob, w obozie koncentracyjnym. Na Mertona wielki wpływ wywarła historia filozofii średniowiecznej Gilsona. K. Stern, światowej sławy psycholog, nawrócił się skutkiem przypadkowo wysłuchanego kazania kard. Faulhabera i znajomości kilku rodzin prawdziwie chrześcijańskich. Znana też jest rola Bergsona i Leona Bloy w nawróceniu Raissy i Jakuba Maritainów. Ch. Foucauld, jeden z największych współczesnych świętych, jeszcze nie kanonizowanych, uderzony został reli-

gijnością muzułmanów marokańskich. Prosi Boga, by się mu dał poznać, jeśli istnieje. Po powrocie z Afryki do Paryża puka do konfesjonału, prosząc, by ksiądz wyszedł i udzielił mu porad w sprawie religii. Ksiądz jednak nie wyszedł i nakazał mu się od razu spowiadać. Skutki tego były totalne i natychmiastowe. Opuszcza karierę świecką, wstępuje do trapistów, a następnie udaje się na Saharę prowadząc życie pustelnicze.

Ciekawe, jak zaznacza Chauvin, że o ile utrata wiary ma miejsce w większości wypadków pomiędzy 15 a 18 rokiem życia, to nawrócenia przypadają na pełnię rozwoju psychofizycznego człowieka, a mianowicie na lata 40—60.

Badanie nawróceń wykazuje, że ostateczne nawrócenie musi poprzedzić nie tylko oczyszczenie serca, wzbudzenie zainteresowania woli wartościami religijnymi, ale i specjalna asceza intelektu, ponieważ religia to nie sprawa dyskusji, ale doświadczenia przeżytego. Trzeba zacząć się modlić do Istoty, w której istnienie jeszcze jakby się wątpiło. Nie jest to nierozsądne, ponieważ z dwóch hipotez: Bóg istnieje i Bóg nie istnieje, można przyjąć hipotezę pozytywną, jako że chodzi o jej sprawdzenie doświadczalne na sobie. Musi to jednak, jak zaznacza Chauvin, być doświadczenie hipotezy Boga jak najszczersze, bez szachrowania, bo inaczej doświadczenie się nie uda i funkcja teotropiczna nie zostanie uruchomiona.

Dla pełnego zdobycia Prawdy trzeba się będzie dobrze pomęczyć. Przykładem tu mogą być nie tylko Jogowie hinduscy, ale i asceci chrześcijańscy z dawnych czasów, którzy na wzór Jogów pogańskich zalecają „spuścić rozum z głowy do serca, zatrzymać go tam i siedząc pochylonym w napięciu muskułów wołać do Pana o zmiłowanie". Dla tych zaś, którzy niezdolni są do podobnych praktyk, radzi św. Nicefor z góry Athos, by po wielekroć razy powtarzali „Ojcze Nasz".

Chauvin zaznacza — a mówi to na podstawie własnego doświadczenia — że jeśli do tej ascezy umysłu, serca i woli dołączy się potęga cierpienia, na pewno takie doświadczenie osobiste pozwoli przekonać się o skuteczności systemu religijnego — zobaczy się go od wewnątrz i zrozumie się, do czego on służy w życiu człowieka religijnego.

Jak widać, sposób przedstawienia motywów wiary przez Chauvina odbiega od tradycyjnej apologetyki chrześcijańskiej. Opuszczone zostały dowody na istnienie Boga (*Quinque viae*), nie ma mowy o Osobie Chrystusa ani też o Kościele.

Wobec przyjęcia nowoczesnej koncepcji psychicznych władz człowieka, odpada u niego rozróżnienie, stosowane często w apologetyce, na kryteria wiary i motywy samego aktu wiary. Innymi słowy, autor nie uznaje rozróżnienia: Bóg filozofów i Bóg religii. Jest to zrozumiałe, bo wiara chrześcijańska nie zwraca się do abstrakcyjnej doktryny, ale do doktryny życia, a doktryną tą jest Osoba Boga-Człowieka, Chrystusa.

Trudno jednak zrozumieć, dlaczego autor, mówiąc o wpływie zasad chrześcijańskich na życie ludzkie, nie pokazał Chrystusa — Drogi, Prawdy i Życia. Przecież wiara rodzi się przede wszystkim ze spotkania osoby z Osobą. Jeśli zaś autor nie uwzględnił tego w imię swej metody przyrodniczej, to jest to dowodem, że sama metoda laboratoryjnego badania religii jest niewystarczająca, niekompletna.

Nadto zbytnie akcentowanie skuteczności wpływu religii na bieg życia ludzkiego rodzi niebezpieczeństwo pragmatyzmu, którego tu i ówdzie nie uniknął autor. Chauvin nie pyta, czy rzeczywiście Bóg istnieje, czy chrześcijańska religia jest prawdziwa i objawiona przez Boga, ale czy rozwija i polepsza ona życie ludzkie. Pewnie, że autor jako chrześcijanin jest głęboko przekonany o nadprzyrodzonym charakterze chrześcijaństwa, podkreślając niewidzialny czynnik Łaski w dojściu do wiary, ale metoda stosująca tylko obserwację i doświadczenie może stwierdzić tylko prawdopodobieństwo systemu religijnego, a nie jest w stanie rozstrzygnąć jego transcendentności.

Motywy wiary przedstawione przez autora są bardzo osobiste i nie ulega wątpliwości, że u pewnej grupy ludzi (w tym wypadku przyrodników) mogą się wysuwać na miejsce naczelne w dojściu do wiary. Nie będą to motywy zasadnicze, choć mogą być skuteczniejsze od motywów zasadniczych.

Motywem zasadniczym i ostatecznie decydującym o akcie wiary jest zawsze autorytet Boga przemawiającego do nas w Objawieniu. Jest to motyw obiektywny. W miarę więc uświadomienia sobie podstaw i natury aktu religijnego wierzący winien zastąpić motywy niższego rzędu motywem zasadniczym — Boga objawiającego, Najwyższej Rzeczywistości.

Jeśli w sformułowaniu motywów wiary autor dopuścił się pewnych przynajmniej nieścisłości, to trzeba mu przyznać całkowitą rację, jeśli chodzi o potrzebę przygotowania i nastawienia całego podmiotu wiary. Szczególnie charakterystyczne jest tu przygotowanie umysłu. Agnostycy i sceptycy winni pamiętać, że prawda nie przyjdzie do nich bez wysiłku ich umysłu i woli, a raczej wysiłku całego człowieka: muszą wyjść jak by na spotkanie Prawdzie, porzucić bezczynność w dziedzinie religijnej i moralnej, pamiętając, że życie religijne i moralne zamiera z braku czynu i działania. Autor słusznie podkreśla, że eksperyment z wiarą nie zawsze się może udać. Zachodzi tu bowiem tajemnica wolnej woli człowieka — wiara zależy od decyzji wolnej woli, współdziałającej z Łaską, a nie jest wynikiem samego logicznego myślenia.

Ostatecznie metodę autora możemy przyjąć, pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie, że nie wyklucza się innych tradycyjnych dowodów na istnienie Boga i transcendentność chrystianizmu. Powiedzenie autora, że apologetyka dzisiejsza, oparta na ideach filozoficzno-

teologicznych, jest „dla współczesnego człowieka nauki przeszkodą do wierzenia" — należy chyba rozumieć nie w sensie odrzucenia tych tradycyjnych dowodów, ale w sensie postulatu unowocześnienia tychże dowodów, czego w pewnej mierze dokonał sam autor w omawianej pracy. Może i ma autor słuszność, kiedy mówi, że przeciętny chrześcijanin skutkiem nieodpowiedniego podania Prawdy Bożej (mowa nie z tej epoki), narażony jest na to, że nieistotne rzeczy bierze za istotne, a w konsekwencji tego wielu chrześcijan nie kieruje się czystym motywem Miłości, solidarności czy ekspiacji, ale lękiem kar wiecznych.

Choć więc laboratoryjna metoda apologetyczna autora razi czasem filozofa czy teologa, to jednak, jak zaznacza o. Riquet O. P., należy docenić jej aspekt eksperymentalny. Najważniejsze zaś, że ukazana została inna mentalność, z którą teologia musi się liczyć.

Piotr Miros MIC

W ŚWIECIE NORM

Jeśli posłużyć się pewnym uproszczeniem, można powiedzieć, że poznanie ludzkie ma z natury dwojaki kierunek. Bądź zdąża ono do ukazania rzeczywistości, jej opisania i wytłumaczenia przez podanie przyczyn oraz uchwycenie zależności pomiędzy zjawiskami — bądź też poznajemy już nie dla samego „oglądu", lecz z zamiarem zdobycia wiedzy koniecznej do pokierowania działaniem człowieka. Działanie zaś pojęte jako zespół świadomych i wolnych czynów ludzkich wiąże się ze zmianą rzeczywistości, realizacją przyjętych celów przy pomocy wybranych środków. W pierwszym wypadku rezultatem poznania jest wiedza zawierająca się w zbiorze sądów (lub zdań będących znakami sądów) mówiących, że coś istnieje lub że czemuś przysługują takie a takie właściwości. Mówimy wtedy o sądach (zdaniach) orzekających, czyli teoretycznych. Natomiast poznanie mające na celu kierowanie dziełem ludzkim, jakkolwiek zakłada i wykorzystuje wiedzę teoretyczną, nie wyczerpuje się jednak w niej, lecz prowadzi z kolei do sformułowania sądów będących w swej treści ocenami zjawisk lub wskazówkami mówiącymi kto i jakich środków powinien lub może użyć, by osiągnąć zamierzony cel.

To na pozór nie budzące wątpliwości, a przedstawione tutaj skrótowo rozróżnienie było dość powszechnie przyjmowane w dziejach filozofii. Nie zmienia to jednak faktu, że uwaga zajmujących się naukowo procesem poznania i jego rezultatami skupiała się niemal wyłącznie na problematyce poznania teoretycznego. Nie dlatego zapewne by odmawiano działaniu jego szczególnie istotnej i jakże bardzo ważkiej

roli w życiu. Ostatecznie całe przecież dzieje ludzkości stanowią sumę czynów mających na celu bądź bezpośrednio samego człowieka, bądź prowadzących do wytworzenia przedmiotów służących człowiekowi w zaspokajaniu jego różnorodnych potrzeb. Formułowano więc najrozmaitsze normy, programy, recepty i przepisy zajmując się a niejednokrotnie walcząc usilnie o ich treść, tak brzemienną często w konsekwencje — nie przywiązując równocześnie wielkiej wagi do analizy formy tychże norm, ich struktury wewnętrznej i powiązań logicznych. Normy wytwórcze weryfikowały się w praktyce, normy życia społecznego, poparte nieodmiennie sankcją, budziły aprobatę lub sprzeciw. Przejawy woli człowieka zdawały się jednak nie mieścić w wypracowanych przez naukę rygorach prawdy, ścisłości i logicznego wynikania. Mówiono więc zazwyczaj albo o skuteczności norm, albo poddawano je nie zawsze obiektywnej ocenie moralnej.

Pomimo to wszystko jest rzeczą wręcz zdumiewającą, że dopiero w ostatnich latach poważnie zajęto się zaniedbaną, zarówno od strony logicznej jak i nawet filozoficznej, dziedziną poznania praktycznego i jego wyników. Obecnie mamy już do zanotowania pierwszą w literaturze przedmiotu syntetyczną pracę poświęconą propedeutyce wiedzy praktycznej [1]. Można śmiało mówić o rewelacji w tej dziedzinie nauki. Melancholią jedynie napełnia fakt, że zasięg książki będzie siłą rzeczy bardzo ograniczony, tak ze względu na język, w którym została napisana (mimo obszernego francuskiego streszczenia), jak i na minimalny nakład (1 tys. egzemplarzy).

Rozprawa Jerzego Kalinowskiego stanowi ambitną próbę ukazania czym jest poznanie praktyczne, przy pomocy jakich sprawności i czynności zdobywamy je, w jakich sądach zawiera się osiągnięta wiedza praktyczna, czym się sądy te charakteryzują, czy posiadają wartość logiczną, w jakie systemy się układają oraz jakie reguły uznawania je wyznaczają. Oto część bogatej problematyki rozstrzyganej przez autora. Dotychczas wszystkie te pytania kierowano (z małymi tylko wyjątkami) pod adresem zdań (i ich zbiorów) zawierających w swej treści wiedzę teoretyczną. W tym kierunku szedł też cały wysiłek badawczy szczególnie bujnie rozwijającej się współcześnie logiki. Niewiele również wiedziano o zbiorach zdań praktycznych i ich właściwościach. Nieliczne dotychczasowe wypowiedzi na te tematy miały charakter bardzo fragmentaryczny a niejednokrotnie były też obciążone wyraźnymi sprzecznościami.

Z wielką sumiennością, może aż nazbyt wielką w pewnych momentach, rejestruje Jerzy Kalinowski najważniejsze współczesne poglądy dotyczące poszczególnych problemów teorii poznania praktycznego. Ten

---

1 Jerzy Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, Tow. Nauk. KUL, s. 138.

obszerny stosunkowo materiał rozrywa w pewnej mierze tok samego wykładu w drugiej, merytorycznej części pracy. Pierwsza natomiast w całości jest poświęcona śledzeniu w tradycji filozoficznej wkładu, jaki wnieśli do teorii poznania praktycznego tacy myśliciele, jak Arystoteles, Tomasz z Akwinu i Kant. Autor stawia sobie za zadanie — jak sam pisze — „uzupełnić i uściślić teorię tradycyjną", rozproszoną w pismach wymienionych filozofów, częstokroć ledwo zarysowaną a nierzadko zawierającą twierdzenia intuicyjnie trafne, dalekie jednak od wymaganej obecnie ścisłości. Wbrew tym skromnym zapowiedziom autora rozprawa nie tyle uzupełnia „na marginesie" tradycyjną, co konstruuje współczesną teorię poznania praktycznego w oparciu o przyjętą spuściznę arystotelesowsko-tomistycznej filozofii. Troskliwie i z ogromnym szacunkiem zestawia Jerzy Kalinowski przekazane przez historię pytania i próby odpowiedzi. Ukazując uchybienia i trudne, zdawałoby się, do wytłumaczenia luki — wyciąga z kolei możliwie wszystkie konsekwencje wynikające z przyjętego stanowiska. Konsekwencje, podkreślmy, których zapewne nie podejrzewali sami twórcy analizowanej tradycji filozoficznej.

Drugą, syntetyczną część rozprawy zaczyna Jerzy Kalinowski od rozważań na temat czynności życiowych człowieka dochodząc do wniosku, że sztywny, tradycyjny trójczłonowy podział czynów na kontemplację, postępowanie i wytwarzanie nie da się utrzymać wobec ich wzajemnego „zazębiania" się. Należy natomiast mówić — co autor przekonująco uzasadnia — o trzech wymienionych aspektach każdego czynu ludzkiego. Z kolei następuje analiza sądów (zdań) zawierających poznanie praktyczne (tworzenie pojęć nie posiada w tym wypadku jakichś swoistych cechy wyróżniających, a charakterystykę rozumowań praktycznych omówił szerzej autor w swojej poprzedniej pracy pt. *Teoria zdań normatywnych*). Definiując i klasyfikując zdania praktyczne wymienia autor ich następujące rodzaje: zdania normatywne, wartościujące i rozkazujące, jak również zdania mówiące o wymienionych zdaniach. Pewne zastrzeżenie może budzić wyodrębnienie zdań rozkazujących jako równorzędnej grupy w stosunku do zdań normatywnych. Ich wzajemny stosunek nie wydaje się zbyt jasny, jako że autor mówi o wynikaniu zdań rozkazujących z normatywnych lub o ich równoważności. Wydaje się, że można by bronić tezy, w myśl której rozkazy, przy pewnej ich interpretacji, byłyby szczególnym przypadkiem norm, a mianowicie norm jednostkowych, wyraźnie zaadresowanych, zaopatrzonych we wzmożoną sankcję i tak skrótowo sformułowanych, by maksymalnie przyspieszyć działanie i zapewnić nieodwołalne wykonanie zaleconego czynu.

W dalszym ciągu swych wywodów Jerzy Kalinowski udowadnia pozornie szokującą na tle dotychczasowego stanu badań tezę, że zdaniom

praktycznym, podobnie jak orzekającym, przysługuje wartość logiczna prawdy i fałszu. Każda bowiem norma jako wynik intelektualnej czynności poznawczej jest sądem stwierdzającym powinność lub możność czynienia lub nieczynienia czegoś, czyli inaczej mówiąc — sądem stwierdzającym zachodzenie pewnego stosunku pomiędzy podmiotem działania a danym działaniem.

Najbardziej nowatorską — jeśli można się tak wyrazić — częścią pracy jest rozdział ukazujący budowę systemów praktycznych, czyli uporządkowanych zbiorów uzasadnionych zdań praktycznych. Zaksjomatyzowanie systemu polega na uświadomieniu sobie i ścisłym sformułowaniu zarówno reguł językowych (słownikowych i składniowych), jak i reguł uznawania zdań pierwszych i wtórnych. Po raz pierwszy spotykamy się z próbą sformułowania wszystkich tych reguł w odniesieniu do systemu norm. Autor podaje reguły uznawania norm pierwszych (prawa naturalnego), norm, które nie będąc umownie pierwszymi przyjmowane są na zasadzie ich analitycznej oczywistości. Z kolei sformułowane zostały reguły uznawania norm wtórnych (uzasadnianych drogą wnioskowania dedukcyjnego), a także specyficzna reguła uznawania norm wtórnych zwana regułą delegującą. Analizie poddane zostały również reguły interpretacji norm prawnych, systemy norm wytwarzania, a wreszcie pojęcie tzw. nauk praktycznych. Autor stoi na stanowisku, że zbiory norm nie mogą być nazwane naukami. Można jedynie mówić o nauce „praktycznej" w odniesieniu do nauki złożonej ze zdań teoretycznych, której przedmiotem badań jest działanie (np. historia, socjologia czy psychologia). Podobnie jak nauką „normatywną" jest jedynie nauka (posługująca się językiem drugiego stopnia), której przedmiot stanowią normy (np. tzw. dogmatyka prawa). Nauki te nie wchodzą już jednak w zakres wiedzy praktycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przy tej okazji znajdujemy wnikliwe uwagi na temat wzajemnego stosunku zdań teoretycznych do praktycznych. Nie zachodzi pomiędzy nimi, jak wiadomo, stosunek tożsamości ani wynikania logicznego. Niemniej zdania teoretyczne dostarczają podmiotowi działania wiedzy potrzebnej do uznania oczywistej prawdziwości zdań pierwszych praktycznych Dlatego też poznanie praktyczne, mające na celu kierowanie czynami ludzkimi, zakłada uprzednie teoretyczne poznanie rzeczywistości. Ta organiczna jedność wiedzy praktycznej i teoretycznej uwidacznia się wyraźnie w dziedzinie zdań wartościujących (ocen) posiadających strukturę teoretyczną lecz treść praktyczną. Dokonane ustalenia pozwalają autorowi wyświetlić m. in. zagmatwany problem wieloznaczności wyrazów „etyka" i „sztuka".

Ostatni rozdział książki stanowi próbę przebudowania i rozbudowania tradycyjnej teorii sprawności intelektualnych (wśród nich sprawności, którym zawdzięczamy poznanie praktyczne). Autor uzależnia

ilość i rodzaj sprawności od ilości i rodzaju czynności, do spełnienia których człowiek winien być trwale dysponowany.

W sumie otrzymaliśmy jedyną dotychczas w swoim rodzaju syntetyczną pracę łączącą (co jest szczególnie rzadkie) grutowną znajomość problematyki filozoficznej z doskonałym opanowaniem precyzyjnego instrumentu, którego dostarcza logika. Jasność i przejrzystość układu treści pozwala, mimo dużej skrótowości wywodów oraz niełatwej dla niefachowca terminologii, na odbycie pasjonującej „podróży intelektualnej" po wyjątkowo dotąd zaniedbanych i mocno zachwaszczonych terenach wiedzy.

Krzysztof Kozłowski

EDGARD DE BRUYNE

Edgard De Bruyne zmarł dwa lata temu, 6 maja 1959 roku — toteż ukazująca się obecnie notatka o nim nie może być traktowana jako okazjonalne *in memoriam*. Wydaje się zresztą, że nie potrzeba szukać okazji. Filozoficzna działalność De Bruyne'a, a zwłaszcza jego wkład w historię estetyki średniowiecznej są tak wielkie, że stają się dostateczną racją przypomnienia jego dzieła, a może nawet — w niektórych przynajmniej aspektach — skrótowego choćby pokazania go na nowo polskiemu czytelnikowi.

Edgard De Bruyne urodził się 18 kwietnia 1898 r. w Ypres. W czasie pierwszej wojny światowej zaciągnął się ochotniczo do armii belgijskiej. Samodzielną działalność naukową rozpoczął jako wykładowca filozofii w Instytucie św. Ludwika w Brukseli. W 1925 został mianowany *chargé de cours*, a w 1933 profesorem zwyczajnym etyki na uniwersytecie w Gandawie, gdzie spełniał swe funkcje aż do emerytury — w 1958 roku. Był jednym z założycieli kolekcji „Philosophische Bibliotheek", był członkiem Królewskiej Akademii Belgijskiej. Ale jego działalność nie wyczerpywała się w dziedzinie naukowej — brał także niezwykle czynny udział w życiu politycznym Belgii. Przyczynił się wydatnie do reorganizacji belgijskiej partii katolickiej; od roku 1939 zasiadał w Senacie, po wojnie został ministrem kolonii. Przewodniczył też instytutom naukowym dla spraw Afryki centralnej i terytoriów zamorskich. W roku 1958 ciężka choroba zmusiła go do wycofania się z życia politycznego. Chorował długo, tracąc siły z dnia na dzień. Ale pracy naukowej nie przerwał. I nie obniżył lotu: L. de Raeymaeker, z którego wspomnienia zaczerpnęliśmy tę garść biograficznych informacji, podkreśla z podziwem, że produkcja naukowa De Bruyne'a z czasu choroby charakteryzowała się równą wartością jak z tego okresu, gdy tworzył w pełni sił. A w ciągu całego życia pracował nie-

zwykle efektywnie, wydając w krótkich odstępach czasu obszerne i zawsze gruntownie opracowane dzieła naukowe. Oprócz nich publikował wiele pism drobniejszych — artykułów, sprawozdań, recenzji. Najważniejsze z jego dzieł to *Inleiding tot de Wijsbegeerte* (1927 i pięć wydań późniejszych), *Saint Thomas d'Aquin* (1928), *Kunstphilosophie*, wydana rok później po francusku pt. *Esquisse d'une philosophie de l'art* (1929, 1930), trzytomowa *Ethica* (1932—1936), stanowiąca oryginalne studium o istocie i podstawach moralności, *Wat is Cultuur?* (1938), *Philosophie van de Kunst* (1940 — trzy wydania), *Het Aesthetisch Beleven* (1942), pionierskie *Etudes d'esthétique médiévale* (1946), przedstawiające w trzech tomach całokształt estetyki średniowiecznej, *L'esthétique du moyen âge* (1947) i wreszcie ogromna praca pt. *Geschiedenis van de Aesthetica*, obejmująca w pięciu tomach dzieje estetyki od Starożytności do Renesansu.

Znaczenie De Bruyne'a dla belgijskiej kultury filozoficznej jest ogromne. Koncentrując się przede wszystkim na zagadnieniach teorii wartości, etyki, estetyki, filozofii kultury — uprawianych zarówno systematycznie jak i historycznie — dał dzieła oryginalne, twórcze, o nieprzemijającej wartości. Szerzej oddziałał tymi pracami, które ukazywały się w języku francuskim, toteż najbardziej znany jest jako estetyk i historyk estetyki średniowiecznej.

Poglądy estetyczne De Bruyne'a ukształtowały się pod wieloma wpływami. Dessoir, Hamann, Volkelt, Utitz, Müller-Freienfels, Lalo, Delacroix, Croce — to najważniejsze z nazwisk, które cytuje często i które są mu najbliższe. W *Esquisse d'une philosophie de l'art*, która skądinąd służyć może jako świetny przykład „wprowadzenia" do estetyki, formułuje własne sądy z reguły w oparciu o bogaty materiał porównawczy, referując szereg teorii, do których w różny sposób się ustosunkowuje. Znać w tym niewątpliwie „żyłkę" historyka, ale historyka porządkującego i systematyzującego, wiedzącego dokładnie, po co gromadzi materiały i dokonuje przeglądu opinii, umiejącego oddzielić ziarno od plew. Widać to już w pierwszych rozdziałach *Esquisse*, gdzie prezentuje różne definicje podstawowych pojęć estetyki i jej rozmaite metody. W konsekwencji dopuszcza możliwość wielu rozwiązań, lecz traktuje je często nie jako ostateczne, lecz prowizoryczne tylko. I stara się syntetyzować, uzgadniać wiele punktów widzenia. Chce, by filozofia sztuki zajmowała się zarówno faktami pozytywnymi, które obejmują zjawiska psychiczne — przeżycia estetyczne i artystyczne z jednej i określone obiekty, przede wszystkim dzieła sztuki, z drugiej strony — jak i sądami wartościującymi oraz normami, dotyczącymi tak wartości estetycznych i artystycznych, jak i moralnych. Jest to niewątpliwie program *maximum*, godzący postulaty różnych stanowisk w estetyce: estetyki psychologistycznej i obiektywistycznej, „pozytywnej" (opisowej) i normatywnej.

Badając czym jest dzieło sztuki, De Bruyne odrzuca zarówno klasyczną teorię naśladowania, jak i nowszą — wyrażania osobowości artysty. Odwołuje się natomiast do pojęć materii i formy (entelechii, idei): dzieło sztuki to idea wcielona w materię, treść duchowa objawiająca się zmysłom. Dzieło stanowi jedność organiczną, różną w całości od swych podstawowych składników. Stwierdzenia te mogą się wydać ogólnikami, ale De Bruyne pogłębia swą definicję i szczegółowo wyjaśnia, o co mu chodzi. Forma dzieła to czynnik nadający mu szczególną, jemu właściwą jakość. Forma ta jest wynikiem indywidualnej techniki artystycznej, która piętnuje ją określonym stylem. W dalszym ciągu De Bruyne precyzuje — idąc w tym zresztą za Utitzem — pięć czynników, których obecność stanowi warunek *sine qua non* dzieła sztuki. Na ich czoło wysuwają się prezentowana w dziele wartość oraz sposób przedstawienia odpowiedniej treści.

Dzieło sztuki wywołuje w widzu przeżycie estetyczne. Zresztą nie tylko ono — sprawić to mogą także twory natury. Wykrywając charakterystyczne cechy przeżycia estetycznego, De Bruyne znowu jest wierny swej nieco eklektycznej metodzie, która w tym jednak wypadku prowadzi do nader pozytywnego wyniku: podkreślenia „wieloskładnikowości" tego przeżycia, w szczególności udziału w nim różnych władz psychicznych człowieka: poznawczych i emocjonalnych, zmysłowych i intelektualnych, percepcji i wyobraźni. Rolę najważniejszą odgrywają tu poznanie intuicyjne i szczególne, ściśle z nim związane wzruszenie.

Na czoło cech stanowiących o specyfice przeżycia estetycznego De Bruyne wysuwa bezinteresowność. Teoretycznie rzecz biorąc, każde poznanie jakiejkolwiek rzeczy może dostarczyć nam bezinteresownego wzruszenia: każde jest potencjalnie estetyczne. Ale — tu ważna uwaga — nie każde przeżycie estetyczne jest przeżyciem piękna. Piękno różni się więc od tego, co estetyczne, wywołuje stan szczególny, któremu przysługują właściwości nowe, nie zdeterminowane pojęciem samej „estetyczności". Rozróżnienie to nie jest nowe, bezpośredniej inspiracji mógł tu dostarczyć chociażby Ch. Lalo, który podkreślił je silnie w *Notions d'esthétique*. Ważne jest natomiast, że De Bruyne dysponując tym rozróżnieniem włączył się do scholastycznego sporu o transcendentalność piękna i zinterpretował w tym świetle słynną definicję św. Tomasza: *pulchrum est quod visum placet*. Otóż, jeśli w definicji tej zaakcentujemy *placet*, przez które rozumieć będziemy „czystą", bezinteresowną rozkosz estetyczną, dotyczyć ona będzie piękna w sensie ścisłym, realizującego się tylko w niektórych przedmiotach. Jeśli natomiast zaakcentujemy moment poznawalności, *visum*, wówczas piękno — *pulchrum* rozumieć musimy w sensie szerszym, jako to, co estetyczne. A ponieważ opiera się ono na poznawalności, czyli *intelligibi-*

litas bytu, interpretować je trzeba jako piękno transcendentalne, właściwość przysługującą każdemu bytowi.

Pozostawiając na uboczu sprawę słuszności takiej interpretacji transcendentalności piękna podkreślmy, że De Bruyne był pierwszym, który zwrócił uwagę na konieczność odróżnienia piękna transcendentalnego od piękna ściśle estetycznego. W ten sposób zapoczątkowana została droga wiodąca do pozytywnego rozwiązania tego problemu; w wiele lat później potrzebę analogicznego rozróżnienia dostrzeże w *Creative Intuition in Art and Poetry* J. Maritain.

Największą jednak naukową zasługą Edgarda De Bruyne'a jest — i zapewne pozostanie — pierwsze pełne, gruntowne opracowanie dziejów estetyki średniowiecznej. Trzytomowe *Etudes d'esthétique médiévale* stanowią owoc długoletniej pracy, tym trudniejszej, że nie poprzedzonej prawie żadnymi szerszymi badaniami w tej dziedzinie. Bodaj jedynie świetna, źródłowa praca H. Pouillona stała naprawdę na wysokości zadania, ograniczała się jednak wyłącznie do pojęcia piękna transcendentalnego, które badała tylko u autorów z XIII wieku. Nawet ilość czysto przyczynkarskich publikacji była niezwykle nikła — zwłaszcza, jeśli odejmie się prace poświęcone estetyce św. Tomasza, będące zresztą w większości raczej rozwijaniem jego poglądów niż czysto historyczną analizą. Wiele tekstów pozostawało w rękopisach, nieprzebadanych i wymagających pierwszego odczytania. Mimo te trudności, De Bruyne doprowadził pracę do końca, dając obraz estetyki średniowiecznej pełny, uwzględniający bodaj wszystko, co uwzględnić się dało.

Przede wszystkim więc estetyka średniowieczna ukazana jest w *Etudes* wraz ze swymi „korzeniami", tzn. zarówno z teoriami sztuki (poezji, muzyki, architektury, malarstwa), jak i z koncepcjami teologicznymi i filozoficznymi, z którymi była ściśle związana. Stąd wiele miejsca poświęca De Bruyne przedstawieniu panujących poglądów filozoficznych, ukazując, gdy trzeba, dość szczegółowo poglądy metafizyczne, epistemologiczne, psychologiczne omawianych autorów.

Dzieje estetyki średniowiecznej rozpoczął De Bruyne od Boecjusza, ale przy okazji omawiania niektórych zagadnień i szkół cofał się do wcześniejszych źródeł, zwłaszcza wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła, filozofów starożytnych i Biblii. Tak na przykład poglądy estetyczne św. Augustyna znajdujemy w rozdziale poświęconym św. Bonawenturze. A każda opinia i interpretacja poparte są tekstami, publikowanymi niekiedy w *Etudes* po raz pierwszy.

Przedmiot estetyki — jak to widzieliśmy już w *Esquisse* — De Bruyne pojmuje bardzo szeroko, toteż i w opisie estetyki średniowiecznej nie pomija żadnej z istotnych dla niej dziedzin, poświęcając wiele miejsca zarówno teoriom sztuki, jak piękna (wartości estetycznej) i przeżycia estetycznego.

W dziejach estetyki średniowiecznej De Bruyne dostrzegł szereg wątków, które wyraźniej niż w chronologicznie skomponowanych *Etudes* wyodrębnił w niewielkiej rozmiarami książeczce pt. *Esthétique du moyen âge*. Pracę tę traktować można jako klucz czy przewodnik po pełnych wielorakiego materiału, ale stąd nie zawsze całkiem przejrzystych dla czytelnika *Etudes*. Najważniejsze z tych zasadniczych wątków to estetyka światła, sięgająca swymi korzeniami starożytności, a reprezentowana w średniowieczu przez takich filozofów, jak Robert Grosseteste, św. Bonawentura, Witelo; estetyka muzyczna, nawiązująca do pitagorejczyków i Augustyna, a dochodząca do szczytów rozwoju w epoce karolińskiej, estetyka metafizyczna, przewijająca się w gruncie rzeczy przez całe średniowiecze, ale uprawiana w sposób klasyczny przez Szkota Eriugenę, Roberta Grosseteste, Alberta Wielkiego, Ulryka ze Strasburga; estetyka symboliczna i alegoryczna, w której celowali Wiktoryni; estetyka moralna, reprezentowana głównie przez Wilhelma z Owernii; estetyka mistyczna i ta, która opierała się głównie na księgach sapiencjalnych Starego Testamentu... Szczególną uwagę zwraca De Bruyne na zagadnienia przeżycia estetycznego, sprawy, która tak ważne miejsce zająć miała w estetyce nowożytnej. Przy tej okazji podkreśla zasadnicze znaczenie definicji piękna podanej przez Tomasza z Akwinu: *pulchrum est quod visum placet* — piękno, to to, co dane oglądowo wzbudza upodobanie. Historię estetyki średniowiecznej doprowadza De Bruyne w *Etudes* do końca XIII wieku — do Jana Dunsa Szkota.

Nieznającemu języka flamandzkiego trudno ocenić wartość historii estetyki, którą De Bruyne napisał w tym właśnie języku, a w której zawarł także estetykę starożytności i renesansu. Natomiast bez żadnej przesady można powiedzieć, że już dzięki *Etudes d'esthétique médiévale* zajął wśród badaczy historii estetyki miejsce poczesne, a wśród historyków estetyki średniowiecznej — jak dotąd — czołowe. W tej właśnie dziedzinie *Etudes* są dziełem klasycznym.

Władysław Stróżewski

HISTORIA ESTETYKI

Pierwsze dwa tomy *Historii estetyki* Władysława Tatarkiewicza dotarły do naszych rąk w jesieni ubiegłego roku [1]. Dla wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób interesują się estetyką, którym bliskie są sprawy piękna i sztuki, to była wielka radość. Długie lata, w ciągu których polska literatura naukowa pozbawiona była tego rodzaju dzieła, wynagrodzone zostały z nawiązką: przecież *Historia estetyki* wychodzi spod pióra najkompetentniejszego znawcy zagadnienia, opracowana w sposób gruntowny, rzetelny, a przy tym wysoce oryginalny i piękny.

Nazwisko profesora Tatarkiewicza związało się w świadomości wielu pokoleń studiujących z jego *Historią filozofii*. Przedwczesne i niepotrzebne byłyby przewidywania, czy druga *Historia* nie wyprze z tego miejsca pierwszej. Wydaje się zresztą, że *Historię estetyki* można — pod pewnym przynajmniej względem — uważać także za dopełnienie *Historii filozofii:* wszak w tej ostatniej autor celowo pomijał szersze omówienie problematyki estetycznej, zostawiając to do innej okazji, na potem. Ale to „potem" było w zamierzeniach, od początku czymś głównym. Nie, zapewne nie chodziło tylko o historię estetyki — raczej o samą estetykę. Przecież autor właśnie „estetykę miał za właściwe swoje zadanie naukowe. Miał ją za swój cel, ale do celu tego szedł dwiema dalekimi drogami: przez ogólną filozofię i przez historię sztuki. Na drogach tych pozostawał długo, nazbyt długo. Nie jeden raz się to zdarza, że droga sama wypełnia całe życie — a tu były aż dwie drogi" [2].

Historia estetyki jest na pewno najbliższa celu: taka, jaka jest, nie mogłaby zresztą powstać, gdyby nie było owych dwóch, tylko pozornie bardzo okrężnych dróg. I nie mogłaby powstać bez trudu prac i przemyśleń, dokonywanych nie tylko w dziedzinie historii, ale i — przede wszystkim — w systematycznie traktowanej estetyce.

Dotychczas wydane tomy obejmują dwa okresy — estetykę starożytną i estetykę średniowieczną. Do każdego rozdziału dołączony jest wybór tekstów — w wersjach oryginalnych i w tłumaczeniu polskim — ilustrujących i dokumentujących przedstawiane poglądy. Obszerna literatura tematu, którą autor wyzyskał, uwzględnia zarówno pozycje dawniejsze, niekiedy klasyczne, jak i wyniki badań najnowszych: nie-

---

[1] Władysław Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Wrocław-Kraków 1960, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, t. I, *Estetyka starożytna*, s. 410; t. II, *Estetyka średniowieczna*, s. 364, cena obu tomów 140 zł.

[2] Władysław Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, Kraków 1951, s. 6 (Przedmowa).

które opracowania pochodzą z tego samego roku, w którym książka oddana została do składania. Najważniejsze pozycje podawane są w przypisach na początku każdego rozdziału. Rozdziały mówiące o estetyce architektury i sztuk plastycznych ilustrowane są odpowiednimi rycinami. Obydwa tomy *Historii estetyki* posiadają indeksy imienne i rzeczowe.

W Polsce *Historia estetyki* W. Tatarkiewicza jest pracą absolutnie pionierską (tylko z pedanterii można tu ewentualnie wspomnieć o króciutkim zarysie historii myśli estetycznej w *Filozofii sztuki* M. Sobeskiego), toteż brak tutaj jakiejkolwiek skali porównawczej. Ale trudno porównywać ją także z dziełami tego typu wydawanymi za granicą. Po pierwsze dlatego, że w ostatnich czasach niewiele się w ogóle tego rodzaju prac ukazało (najbardziej znaną, ale i bodaj jedyną większą historią estetyki jest *A History of Esthetics* K. Gilbert i H. Kuhn). A prace XIX-wieczne, klasyczne i w dalszym ciągu ważne, zdezaktualizowały się przynajmniej częściowo, z braku dostępu do źródeł, odkrytych i opracowanych dopiero niedawno. Po drugie, niewiele jest w literaturze „historyj estetyki", które obejmowałyby całokształt jej dziejów — a taką właśnie ma być *Historia* Tatarkiewicza. Po trzecie, te, które są, ograniczają się zazwyczaj do przedstawienia jednego nurtu z co najmniej dwóch, które w szeroko pojętej estetyce dadzą się wyróżnić, a więc bądź do estetyki filozoficznej, bądź do refleksji nad sztuką. Po czwarte wreszcie, prawie żadna nie podaje dokumentacji tekstowej, w postaci osobno zredagowanych wypisów — tekstów źródłowych do historii estetyki.

Na tym tle ujawnia się wyraźniej charakter omawianego dzieła. Stara się ono zamknąć całokształt estetycznej myśli epok, o których traktuje; zarówno tej, która narastała w ramach systemów filozoficznych i z ich inspiracji, jak i tej, którą da się odczytać z pozostawionych przez te epoki dzieł sztuki. A także z zapisków, przepisów, roboczych notatek i wypowiedzi ich twórców. Dzięki tak uniwersalnemu podejściu do tematu prof. Tatarkiewicz zaprezentować może naprawdę pełny obraz nie tylko teorii ale i praktyki artystycznej oraz estetycznego smaku poszczególnych okresów starożytności i średniowiecza.

Osobne zagadnienie stanowi sprawa tekstów i ich doboru. Jest rzeczą oczywistą, że żadne wypisy nie zastąpią pełnego dzieła i nie wystarczą do jego poznania. Ale przekonywająco zestawiony wybór, oparty na odpowiednich kryteriach, pozwolić może na bezpośrednie zetknięcie się z cząstkową niekiedy wprawdzie, ale żywą i autentyczną myślą autora, jego sposobem pisania i argumentacji. To jest coś znacznie więcej niż zwykły przypis, jakich dziesiątki czy setki zapełniają zazwyczaj prace z historii filozofii. Przypis podaje z reguły

wypowiedź oderwaną — pozbawioną nie tylko właściwego kontekstu, ale i często związku z przypisem sąsiednim. Racją jego pojawienia się jest wyłącznie tekst dzieła, którego tezy ma niejako weryfikować, świadczyć o autentyczności i adekwatności proponowanej w dziele naukowym interpretacji. Wypisy przedstawione przez W. Tatarkiewicza mają zupełnie inny charakter. Wprawdzie i one spełniają funkcję ilustrujących i „weryfikujących" przypisów: odpowiednie numerki w głównym toku wykładu odsyłają do nich czytelnika. Ale równocześnie żyją niejako własnym życiem, komponują całości poświęcone poszczególnym zagadnieniom, jak piękno, przeżycie estetyczne, sztuka. Niejednokrotnie zaś w nowym układzie prezentują lepiej estetyczne koncepcje poszczególnych autorów, niż mogłyby to zrobić czytane w „naturalnym" kontekście ich traktatów, trzeba bowiem pamiętać, że starożytne i średniowieczne myśli o pięknie i sztuce rozrzucone są w dziełach poświęconych najczęściej zupełnie innym sprawom i już samo wydobycie ich stamtąd wymaga niemałego wysiłku. Stąd też i przytoczenie szerszego kontekstu mijałoby się z celem, a jeśli czasem odnosimy wrażenie, że taki czy inny fragment jest jakby wyrwany z całości, musimy zdać sobie równocześnie sprawę, że najprawdopodobniej owa „całość" traktowała już zupełnie o czym innym. Z pewnością kryteria zastosowane przez W. Tatarkiewicza w odniesieniu do starożytności i średniowiecza będą musiały ulec pewnej modyfikacji, gdy przyjdzie się decydować na wybór tekstów z estetyki nowożytnej czy nowoczesnej, bogatej w ogromne ilości wielotomowych niekiedy dzieł poświęconych wyłącznie problemom estetycznym. W stosunku do materiału opracowanego dotychczas kryteria te zdały egzamin: można się przekonać, że wystarczy oprzeć się wyłącznie na zaproponowanych w wyborze tekstach, by w wielu wypadkach dojść nawet do stosunkowo wiernej rekonstrukcji zasadniczych koncepcji prezentowanych autorów.

Pierwszy tom *Historii estetyki* rozpoczyna W. Tatarkiewicz od wczesnej, przedfilozoficznej myśli greckiej. Tu właśnie znajdujemy m. in. wyjaśnienie szeregu terminów, które już wówczas zaczęły się pojawiać, których treść jednak ewoluowała z biegiem czasu i była najczęściej inna niż znaczenia ich odpowiedników w językach nowożytnych. Dotyczy to w szczególności takich pojęć, jak piękno, sztuka, *katharsis, mimesis* itd. Obok estetycznych poglądów filozofów — od najwcześniejszych poczynając, na Plotynie kończąc — tom ten zawiera także szerokie omówienie poglądów estetycznych dotyczących różnych rodzajów sztuk (muzyki, poezji, retoryki, architektury, malarstwa, rzeźby), a zawartych bądź w specjalistycznych wypowiedziach teoretyków owych sztuk i samych artystów, bądź ucieleśnionych niejako w samych dziełach i na ich przykładzie odczytywanych. W tych

to rozdziałach (a analogiczne są także i w drugim tomie) znać szczególnie wielką kompetencję autora — już nie tylko filozofa, ale i znakomitego historyka sztuki.

Punktem wyjścia drugiego tomu jest analiza wypowiedzi o pięknie i sztuce zawartych w Piśmie św. — drugim obok spuścizny starożytnej źródle estetyki średniowiecznej. Bardzo dużo miejsca poświęca W. Tatarkiewicz wczesnej estetyce chrześcijańskiej — estetyce greckich i łacińskich Ojców Kościoła, śledząc równocześnie wpływ ich poglądów na starochrześcijańską sztukę. Tym samym tom ten zaczyna historię estetyki średniowiecznej od epoki wcześniejszej niż wielkie *Etudes d'esthétique médiévale* De Bruyne'a, które pomijają w ogóle patrystykę grecką, a pierwszy rozdział poświęcają Boecjuszowi. Jeśli już zresztą robić porównania, to może warto podkreślić jeszcze jedną cechę, którą *Estetyka średniowieczna* W. Tatarkiewicza góruje nad *Etudes*: jest nią większa przejrzystość, uzyskana zarówno dzięki doskonałej selekcji materiału (tak w samej dokumentacji jak w interpretacjach), jak i dzięki omówionemu wyżej wyodrębnieniu tekstów. A poza tym — co jest już cechą całej książki — jest bardziej syntetyczna i konsekwentniej hierarchizuje całokształt materiału.

Drugi tom, kończący się na wieku XIV (estetyka Dantego), zamykają refleksje nad całością estetyki starożytnej i średniowiecznej, przygotowujące zarazem przejście do poglądów epoki następnej, mających stać się przedmiotem dalszych tomów. Dlatego i tej recenzji — tak bardzo powierzchownej zresztą i niepełnej — nie należy uważać za skończoną: ciąg dalszy nastąpi, gdy ukaże się oczekiwana już dziś niecierpliwie reszta tego wielkiego dzieła.

W. S.

ZAPISKI NA MARGINESACH

„Times Literary Supplement" zajął się na odmianę kazaniami i mówi na ten temat rzeczy interesujące. *Upadek literatury religijnej* — powiada — *zbiega się z upadkiem kazań.* Dawniej ambona była klasycznym środkiem masowego oddziaływania: kiedy angielski duchowny i wielki poeta, John Donne, wygłaszał trzysta lat temu kazanie, mówił do ludzi wszelkich stanów — ale trafiał do swoich słuchaczy prościej i bardziej bezpośrednio, niż dzisiaj felietonista dziennikarski czy telewizyjny. Nie musiał nikomu tłumaczyć, dlaczego uczy takich a nie innych prawd, nie musiał ukrywać swoich dydaktycznych zamiarów. Nie musiał również wyjaśniać wszystkiego od abc — przekonywać o istnieniu Boga lub o autentyczności Biblii. Zatem kazanie

jego było nie tyle wykładem, ile wspólną medytacją, a jego moralizatorskie intencje wcale go nie krępowały — przeciwnie, rzucały pomost między nim i słuchaczami.

Tymczasem dzisiaj wszelki dydaktyzm odstręcza słuchaczy, a ponadto wielu z nich wyobraża sobie, że ortodoksja musi podcinać skrzydła szczerości i wyobraźni. W dodatku ignorancja religii tak jest powszechna, że literatura religijna — jeśli chce wyjść poza wybrany krąg wiernych — musi wchodzić w polemikę wokół podstawowych prawd wiary. Tymczasem wykształcenie seminaryjne nie przygotowuje na ogół księży do niedowierzających audytoriów: mówią oni kazania do tych, którzy są już i tak przekonani. Dla siedemnastowiecznego kaznodziei fakt, że zwracał się do wierzących, stanowił źródło siły (bo mówił wspólnym z nimi językiem); dla dzisiejszego kaznodziei — stanowi źródło słabości (bo nie umie on zwracać się do coraz liczniejszego grona ludzi, których dopiero trzeba przekonać).

Zatem ta funkcja przekonywania coraz częściej przypada ludziom świeckim (Chesterton, C. S. Lewis, Dorothy Sayers), którzy kazań — jak wiadomo — nie mówią...

Tymczasem w literaturze następuje zjawisko w pewnym sensie odwrotne: bo dawniej pisarz nie musiał uprawiać swoistego *roman à thèse*, ponieważ teza podstawowa była wszystkim znana: stanowił ją świat chrześcijańskich wartości moralnych — w tym systemie odniesienia autor porozumiewał się bez trudu z czytelnikiem. Tymczasem dzisiaj oskarża się nieraz pisarzy chrześcijańskich o to, że „naciągają" swoje postacie, aby zilustrować nimi tezy nieomal teologiczne (o Mauriaku, Greenie, Bernanosie ileż razy tak pisano); istotnie — pisarze ci męczą nieraz swoich bohaterów, bo muszą wokół nich i przy ich pomocy zbudować cały system odniesienia, wyjaśnić różne sprawy wiary, światopoglądu, moralności, które dawniej rozumiały się same przez się. Ta konieczność budowania w powieści nie tylko losów ludzkich, lecz także całego świata wartości — powoduje, że pisarz paradoksalnie zamienia się czasem w kaznodzieję (chociaż swoje kaznodziejstwo ukrywa w przekornym stwarzaniu sytuacji moralnie drastycznych albo w nadmiarze dyskrecji co do własnego wartościowania).

Proza religijna jest zatem trudna w naszych czasach, w których dobry kaznodzieja musi być właściwie eseistą a dobry powieściopisarz chrześcijański ukrytym kaznodzieją. Ale w jednej dziedzinie literatury kwitnie dziś prawdziwe, nie obciążone żadną tezą, lirycznie szczere życie religijne: w poezji. Przeżycie poetyckie udziela się poza konstrukcją doktrynalną — dziwne, ale prawdziwe, że ateiści mogą podziwiać Donne'a a wierzący Blake'a. „Times" cytuje jednym tchem wielkich poetów religijnych naszej doby: Hopkins, Péguy, Edwin

Muir, T. S. Eliot, Auden, Robert Lowell — a potem jeszcze heretyków i nawet pogan: Lawrence, Yeats, Dylan Thomas — na poparcie tezy, że mamy dziś wielką poezję religijną.

Jeszcze inne uwagi na temat kazań znajduję w artykule tegoż pisma o telewizji. Prawdziwe powodzenie zdobyła ona w atmosferze „pogawędki przy kominku"; kładąc tłumik na swą erudycję, powagę czy dostojeństwo, dobry mówca telewizyjny wywołuje wrażenie, że jest „jednym z nas". Niemiło wpuszczać do domu osobę nadmiernie ważną; zresztą ośmieszyłaby się prędko — bo kiedy siedzimy z nią twarzą w twarz (my w fotelu, ona w telewizyjnym pudełku), chcemy zwykłej rozmowy, nie patetycznych gestów lub oratorskich zwrotów. Mają one w sobie zawsze coś sztucznego, a telewizja wszelką sztuczność i pozę ujawnia bezlitośnie.

Otóż i telewizja, i kino (zbliżenia!) odzwyczajają nas coraz bardziej od efektów oratorskich (dlatego tak nieznośni wydają się czasem polscy aktorzy, wyszkoleni na teatralnym, niefilmowym sposobie mówienia): jak trafnie pisze „Times", staliśmy się podejrzliwi wobec podniecenia retorycznego, czyli wobec bodźców silnych lecz ogólnikowych, jakich dostarczają pewne rytmy, tropy i figury w poezji, prozie, krasomówstwie. Chcemy dziś, aby uczucia nasze „wiedziały o co chodzi", by zakotwiczały się w konkretnym fakcie i były z nim współmierne, a bezprzedmiotowe lub sztuczne rozhuśtanie uczuciowe wywołuje wzruszenie ramion.

*

Pisałem przed chwilą o nadmiarze dyskrecji u niektórych chrześcijańskich pisarzy. Znamy dobrze to uczucie z autopsji: wulgarna apologetyka albo nie mniej wulgarna pewność siebie niektórych katolików (nie pewność wiary — tylko pewność siebie) wywołują reakcję czasem krańcową: lęk, by się ze swoimi przekonaniami nie narzucać, tradycją chrześcijaństwa lub katolicyzmu nie chwalić — właśnie ów nadmiar dyskrecji, powiększony czasem o swoisty katolicki *inferiority complex,* który płynie stąd, że nie było nas tam, gdzie dokonywały się najbardziej epokowe zmiany naszych czasów (społeczne, naukowe itd.).

Prawie się zawstydziłem czytając w „Times Literary Supplement" o tym, że w czasach porenesansowych bodaj tylko katolicy okazywali się tolerancyjni, że właśnie wśród nich zakiełkowało ziarno nowożytnego liberalizmu. Żebyż to stwierdzenie nie wyglądało na jakąś naciąganą apologetykę. Ale nie — zresztą co robić — takie są fakty, i mówi o nich „Times" (bynajmniej nie katolicki), recenzując przekład znakomitej książki uczonego jezuity, ks. Lecler, pt. „Tolerancja

i Reformacja". *Tolerancja* — pisze „Times Literary Supplement" — *nie stanowiła wcale organicznej zasady Reformacji ani nie wynikała logicznie z protestantyzmu. Zwingli utopił Manza, Kalwin uśmiercił Servetusa z takim samym przekonaniem, z jakim papieska Inkwizycja posyłała na stos protestantów.* Uwiędła wprawdzie średniowieczna koncepcja Jedynego Świętego Kościoła Rzymskiego i Jedynego Świętego Cesarstwa, ale w obrębie tezy *„cuius regio eius religio" ani zasady Reformacji ani praktyka Reformatorów nie tolerowały odchodzenia od jednej wiary i jednego kościoła, obowiązujących na danym terytorium.*

Otóż katoliccy humaniści stanowili wyjątek od tej reguły: bo długo i poważnie starali się doprowadzić do wzajemnego zrozumienia między protestantami i „papistami", licząc, że odbudują w ten sposób jedność chrześcijaństwa. Może inaczej potoczyłyby się dzieje Kościoła, gdyby sposób myślenia ludzi takich, jak Paweł III, Contarini, Erazm z Rotterdamu czy Reginald Pole przeważył dążenia Piusa IV i Soboru Trydenckiego. Ksiądz Lecler sympatyzuje wyraźnie z owymi „liberałami", ale nie podoba mu się fakt, że skłonni byli dążyć do jedności, rozróżniając sprawy zasadnicze i niezasadnicze nawet w rzeczach wiary. Zauważa też ks. Lecler, że tolerancja humanistów katolickich stanowiła tylko jakby przejściową normę etyczną, bo wyobrażali sobie oni, że po osiągnięciu zgody i ponownym zjednoczeniu chrześcijaństwa nie będzie powodu tolerować herezji. (Może warto tu przypomnieć stanowisko scholastyki średniowiecznej, która o wiele łagodniej traktowała muzułmanów czy pogan, niż heretyków, wychodząc z błędnego założenia, że jeśli kto znał już prawdziwą wiarę, a potem od niej odszedł, mógł to zrobić jedynie powodowany złą wolą.)

Ale nie tylko jednostki tolerancyjne odnajdujemy najpierw u katolików (Locke napisze swój sławny list o tolerancji dopiero w 1689), bo to samo dotyczy całych narodów. *Tylko dwa wielkie narody zalegalizowały tolerancję* — pisze ks. Lecler — *to jest Francja i Polska, a oba te kraje były katolickie* (Francja: Edykt Nantejski, 1598; Polska: Konfederacja Warszawska, najbardziej liberalna ustawa tamtej epoki, 1573). Najmniej tolerancyjnym krajem była Anglia — ścisłe zespolenie państwa i kościoła od czasów Henryka VIII do czasów Elżbiety przedłużało średniowieczny stan rzeczy, który znikał już na kontynencie.

Zawsześmy się szczycili tolerancją religijną (choć trafiają się historycy, którzy i tę cnotę chcą koniecznie z naszych dziejów wymazać). Ale i tak miło przeczytać to u największego specjalisty w tej materii, który sławę polskiej tolerancji szerzy w różnojęzycznych nakładach swojego monumentalnego dzieła.

*

W wydawnictwie Oliver and Boyd ukazała się książka profesora Fritz Kerna pt. *The Wildbooters.* (W roku 1953 książka ta wyszła po niemiecku.) Termin ów określa najpierwotniejsze, jakie znamy, społeczności ludzkie: chodzi tu o plemiona wędrujące za żywnością, nie mające stałego miejsca zamieszkania ani takiej organizacji, jaka cechuje koczowników. *Wstają o chłodnym świcie, posilają się skąpo i stopniowo znikają z obozowiska... Mężczyźni wracają późno, a ciężko obładowane kobiety, wraz z dziećmi, wracają zwykle jeszcze później... Teraz następuje główny posiłek, jedzą go zwykle pod wieczór, bez pośpiechu, choćby się składał tylko z kilku surowych jarzyn. Rzadko zostaje coś na drugi dzień.*

Plemiona takie, które znaleźć jeszcze można w niektórych częściach Azji, Afryki i Ameryki, nie umieją czytać i pisać, nie znają nawet sztuki dodawania. Tym ciekawsze są wiadomości o ich normach moralnych, których przestrzegają bardzo ściśle. Zabicie człowieka jest dla nich zbrodnią, przestępstwem jest zaniedbywanie dzieci przez rodziców lub uchylanie się od pracy. Gdy chłopiec wchodzi w wiek męski, któryś ze starszych współplemieńców udziela mu nauk. Jest między nimi taka formuła (wypowiada ją nauczyciel, wskazując na swe serce): „Człowiek, który czyni zło, czuje to t u t a j, kiedy siedzi samotnie". Trudno jaśniej uczyć o sumieniu.

*

Jeszcze o kazaniach: w Editions de l'Orante ukazało się studium filologiczne pani Jacqueline Genet o kazaniach świętego proboszcza z Ars. Jak wiadomo, kazania jego przyciągały tłumy i spowodowały niejedno nawrócenie — niekiedy ludzi o wielkiej kulturze. Jak dziwne w świetle tych faktów wydają się informacje pani Genet, z których wynika w sposób oczywisty, że ks. Vianney mówił „z głowy" jeszcze mniej, niż dotychczas sądzono: kazania jego stanowiły mozaikę wypisów z najrozmaitszych ówczesnych książek, o wartości bardzo nierównej. Jeszcze jeden dowód, że bardziej niż tekst doskonały — przemawia do ludzi wewnętrzne, osobiste pokrycie dla wypowiadanych słów.

*

Bardzo mi się spodobały dwie wiadomości z Konga: jedna — że kiedy Kasavubu przybył na konferencję do Kokilatville, towarzyszył mu oficjalny „ściskacz rąk", który zastępował prezydenta w tej nużącej funkcji. I druga — że jeden z ekspertów Światowej Organizacji Meteorologicznej, pan Lecerf, który pracował nad brzegami jeziora Stanleyville, dostał od żandarmerii wezwanie, by stawić się nazajutrz

do koszar celem... odebrania porcji kijów. Pan Lecerf wolał jednak schronić się pod opiekę ONZ, a tymczasem Organizacja Meteorologiczna wszczęła ankietę — i po dłuższych badaniach dowiedziała się, o co chodzi. Pan Lecerf został mianowicie oskarżony, że kradnie piękny klimat celem sprzedania go nieprzyjacielowi. Może w tym wypadku zaufanie władz kongijskich do możliwości meteorologa było nieco przesadzone — ale poczekajmy trochę... Nic bym się nie dziwił, gdyby za kilka lat kraje europejskie zaczęły całkiem poważnie oskarżać się nawzajem o deszcze i posuchy. Nauka idzie naprzód.

JW

Sommaire

QUATRIÈME SEMAINE DE PHILOSOPHIE
LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU PERSONNALISME

La quatrième Semaine Philosophique, organisée par le Cercle de Philosophie de l'Université Catholique de Lublin, prit pour thème d'études les fondements philosophiques du personnalisme. Ceci pour donner réponse aux questions qui se firent jour lors des Semaines précédentes.

Le problème du personnalisme reste en relation étroite avec l'éthique, mais pour en comprendre toute la portée il faut d'abord bien s'entendre sur ce qu'est la philosophie, saisir ce qui la sépare du domaine des sciences, marquer aussi la place que prend l'éthique à l'intérieur même de la philosophie. De plus, on ne peut parler de l'existentialisme, du thomisme ou du personnalisme de Mounier sans toucher au problème de l'existence de Dieu. C'est pourquoi le programme de la Semaine philosophique se devait d'embrasser aussi toutes ces questions.

M. A. Krąpiec, St. Kamiński. — *La métaphysique et son mode de connaitre* . . . .

Toute réflexion philosophique est essentiellement de la métaphysique qu'il s'agisse des premiers principes, ou de leur application. Chaque science a sa méthode propre de procéder et la métaphysique ne fait pas exception à la règle. Elle n'a qu'une seule méthode et ne peut en avoir l'autre. L'histoire de la philosophie nous montre que parfois on ne voulait pas en tenir suffisamment compte, on le niait ou expliquait son mode de connaitre par une faculté de connaissance propre à la philosophie et indispensable pour sauvegarder la place à part de la métaphysique comme science. Mais il est clair que ces opinions sont tributaires de l'essor des sciences positives et de la philosophie elle-même à des époques données de l'histoire.

Par philosophie on peut entendre soit un savoir à part ayant son objet et sa méthode propres, soit une synthèse générale à partir des données fournies par les sciences positives, soit enfin l'analyse logique du langage. Seule, la première notion est juste. On ne peut, en effet, transposer hors de leur domaine respectif des lois établies par les sciences de la nature sans leur faire perdre leur valeur particulière. De son côté l'analyse du langage saisit des rapports logiques entre deux termes, abstraction faite de leur contenu. Tout cela n'est pas de la philosophie.

La métaphysique se distingue avant tout par son objet. Il est vrai que presque tous les systèmes philosophiques pré-

tendent traiter de ce qui est, mais il faudrait se demander quel y est l'élément constitutif de ce qu'ils entendent par réalité. Car l'objet de la métaphysique ne peut présumer par avance les données des analyses auxquelles on le soumet et il doit simultanément embrasser tout le réel, saisi au premier abord, avant toute expérimentation scientifique.

Il se peut que l'objet de la métaphysique proposé par saint Thomas d'Aquin réponde en effet à ces conditions. Selon lui la métaphysique traite de l'être en tant que tel, c'est à dire de l'être dans son existence même. Toutes les autres notions de la métaphysique découlent de ce concept de l'être, elles sont donc toutes transcendantales et analogiques. En établissant les thèses de la métaphysique on interprète le réel à lumière de la susdite notion de l'être, sans oublier pourtant de prendre en considération d'autres réponses apportées au cours des âges par les systèmes philosophiques. La démonstration apagogique et celle par réfutation ne jouent qu'un rôle secondaire en métaphysique. Les importantes sont les démonstrations directes partant du concept de l'être et de ses attributs essentiels. Les opérations logiques ne suffisent pas à elles seules à établir les thèses de la métaphysique. Le déduction et la réduction ont ici un caractère particulier séparant nettement cette branche du savoir d'autres sciences.

La présente esquisse de la métaphysique philosophie nécéssite une plus universselle théorie des sciences. On devrait prendre plus au sérieux l'epistemologie métaphysique et ne pas rejeter à priori sa possibilité.

Les contemporaines théories de la science nous montrent clairement différentes orientations et des difficultés non encore surmontées. A titre d'exemple on pourrait mentionner la divergence d'opinions quant à la nature de la connaissance scientifique dans l'épistémologie du néopositivisme. Les fondements philosophiques d'une théorie des sciences doivent être établis d'après les principes mêmes de la philosophie, cependant le cercle vicieux n'est pas ici inévitable pour autant qu'on se tienne à une prudente méthode de procéder. L'empirisme comme aussi le pragmatisme utilitaire ne contribuent pas peu à une acception assez étroite de ce qu'on entend par connaissance scientifique. La conception moniste ou méchaniste de l'univers n'accepte qu'une seule méthode de connaitre, l'histoire des sciences, par contre, montre qu'il existe plusieurs voies et procédés pour acquérir de connaissances et les asseoir solidement. Une conception trop étriquée de ce qu'est la méthode scientifique ne peut pour longtemps contenter l'homme à la recherche de la vérité et mène en définitive à chercher des solutions vitales dans les voies où la raison n'a plus rien à dire. Il y a encore un autre motif pour lequel la philosophie, branche autonome du savoir, devrait faire partie du patrimoine commun et rationnellement systematisé des connaissances humaines: c'est que la philosophie a un rôle vis-à-vis d'autres sciences, lesquelles nécéssairement doivent prendre pour prémisses certaines des thèses de la philosophie.

On ne devrait pas, à l'exclusion d'autres, accepter certaines seulement des méthodes scientifiques. A côté de l'induction et de la déduction et de leurs diverses combinaisons on peut, en certains cas, avoir recours à l'intuition de l'intellect. Ce sera le cas notamment lorsqu'il s'agira des propositions à la fois nécéssaires et concrètes et motivant le réel par causes ultimes.

Antoni Stępień. — *La métaphysique et l'existence de Dieu* .

L'article traite des trois premières „voies" de Saint Thomas menant à affirmer l'existence de Dieu. L'auteur traite en outre des difficultés qu'il y a à populariser le métaphysique.

Il souligne aussi les conséquences pour l'epistémologie de la négation du principe de la raison suffisante. L'analyse métaphysique de la contingence mène à poser l'existence d'un être transcendantal et immuable par rapport aux êtres crées soumis aux changements. Chaque être doit avoir une raison de son existence. Si on nie arbitrairement ce principe dans un cas donné, il faudrait en bonne logique le nier pareillement dans la généralité des cas. Mais alors il n'y a plus de frontière entre le vrai et le faux. Tout est possible et ce qui apparait dans le champ de la conscience est posé dans l'être sans raison suffisante.

Wł. K. Szymański. — *Métaphysique et éthique* . . . .

C'est pour l'homme un besoin inné de rechercher le sens de son activité consciente et libre. Il ne s'agit pas seulement de décrire le processus psychologique menant à la décision et à l'acte. Il ne suffit pas, non plus, de décrire un état de fait, ni même à refléchir sur la nature du comportement humain. Mais on doit rechercher les motivations ultimes de l'agir humain et le but auquel il tend. C'est là le rôle de la philosophie, plus spécialement de l'éthique. Cette dernière analyse la finalité de l'acte, en d'autres termes recherche le bien qui spécifie l'acte. En cela elle est tributaire de la métaphysique, puisque celle-ci traite du Bien dans dequel tous les êtres trouvent leur ultime raison d'existence. L'antropologie philosophique montre la nécessité du Bien en soi pour motiver l'agir. De son côte la théodicée prouve que de fait un tel bien existe. La connaissance du bien suscite immédiatement le désir de la posséder. Il s'agit d'un vouloir libre conditionné par le bien comme tel. Si l'homme désire le bien absolu et découvre en même temps par ses tendances qu'un tel bien existe il doit le vouloir effectivement, sinon il se contredit lui même. Il peut cependant aussi ne pas en avoir connaissance il peut aussi ne pas agir comme il devrait pour s'orienter vers ce bien total.

S. E. Msgr. Karol Wojtyła. — *Le personnalisme chez saint Thomas* . . . .

On trouve dans le thomisme la notion de la personne: elle est à la fois centre autonome possédant ses droits et attributions et but vers lequel on s'oriente. Il y a donc là un fondement du personnalisme. Celui-ci se fonde avant tout sur

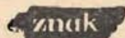
Dieu, car Il est Personne dans le plus haut sens du mot. La personnalité est aussi l'ultime perfection dans l'ordre de la création. Car la personne est un être autonome, libre, et doué de raison. Ce n'est pas seulement la conscience de l'homme qui constitue la personnalité (comme le voulaient Platon et Descartes) mais l'homme comme tel est personne. La notion thomiste est foncièrement objective.

La personne s'exprime par son activité créatrice, laquelle ne se limite guère à la pensée consciente. La personnalité se réalise pleinement dans le domaine moral. La liberté comme telle ne signifie rien, mais elle conditionne de façon indispensable la moralité de l'agir. Le thomisme pose en principe, que l'échange d'amour ne peut se faire que de personne à personne. Ce serait abuser de la personne d'autrui que de s'en servir comme moyen pour assouvir ses basses tendances. La relation de l'homme à la société doit sauvegarder les relations entre personnes. Le bien commun est au-dessus du bien particulier de l'individu mais ne peut le supprimer. Car la société n'est que temporelle, tandis que la personne demeure éternellement. Pour le thomisme c'est là axiome philosophique. Les valeurs dont se nourrit la personne sont, elles aussi, supra-temporelles. En définitive, le thomisme pose les fondements philosophiques du personnalisme.

L'existentialisme et le personnalisme ne sont pas, à proprement parler, des systèmes philosophiques complets. Les deux termes revêtent plusieurs significations. En décrivant ce qu'est le personnalisme l'auteur se raporte à Nédoncelle, Mounier, Stern et Rogalski. Le personnalisme se pose en défenseur de l'homme concret et de sa valeur humaine unique, au nom de la liberté il combat tout schematisme, il veut poser des normes d'une juste coéxistence entre humanis. Le personnalisme ne veut pas d'une nature humaine idéalisée, car chaque homme est une individualité unique, qui ne se répète pas et échappe à toute tentative de schématisation à outrance. L'angoisse, l'inquiétude, la révolte s'y retrouvent fréquemment comme aussi l'attachement farouche à sauvegarder son autonomie et sa responsabilité d'homme libre contre des forces troubles qui la menacent de l'extérieur. On se réfugie dans son monde à soi, ce qui ne veut pas dire qu'on rejette toute transcendance. Dans tout cela il y a certes des éléments du personnalisme, ce qui ne veut pas dire qu'on puisse, sans plus, accepter tout l'existentialisme. Pour finir l'auteur passe en revue les éléments du personnalisme qu'on peut retrouver chez Sartre, Marcel et Jaspers et les confronte ensuite avec les affirmations de Mounier et celles des thomistes.

Chronique

Nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego



Sp. z o. o.

ukazały się dotąd:

Antoni Gołubiew: LISTY DO PRZYJACIELA
(nakład wyczerpany)

Ks. Kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski:
DROGA KRZYŻOWA
cena zł 20.—

Stefan Kisielewski: OPOWIADANIA I PODRÓŻE
cena zł 20.—

Jerzy Zawieyski: BRZEGIEM CIENIA
cena zł 28.—

Evelyn Waugh: HELENA
(nakład wyczerpany)

MOI RODZICE
(nakład wyczerpany)

Antoni Gołubiew: POSZUKIWANIA
cena zł 45.—

Stefan Swieżawski: ROZUM I TAJEMNICA
cena zł 48.—

Stanisław Stomma: MYŚLI O POLITYCE I KULTURZE
cena zł 30.—

Thomas Merton: NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ
(nakład wyczerpany)

Emmanuel Mounier: CO TO JEST PERSONALIZM?
cena zł 35.—

(Biblioteka „Więzi")

Ks. Kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski:
W ŚWIATŁACH TYSIĄCLECIA
cena zł 35.—

Hanna Malewska: PANOWIE LESZCZYŃSCY
cena zł 40.—

Zamówienia przyjmuje bezpośrednio Administracja Wydawnictwa „ZNAK", Kraków, ul. Wiślna 12, konto PKO Kraków, nr 4—9—997.

WYSTAWA

WSPÓŁCZESNA SZTUKA RELIGIJNA W POLSCE



CZERWIEC – WRZESIEŃ 1961

KLASZTOR OJCÓW DOMINIKANÓW

KRAKÓW, UL. STOLARSKA 12

TREŚĆ ZESZYTU

IV. TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES